

הלכות דעות

דעות

גליון 11 • אלול תשס"א • אוגוסט 2001

בסוף משנה

■ **סלידה, סובלנות או מתירנות**
הרב רונן לוביץ על יחס היהדות להומוסקסואליות

■ **חינוך דתי בעידן שאחרי קריסת החממות**

■ **"אף על פי שיתמהמה"**
הרווקות הדתיות כבר לא רק מחכות

■ **לאן נעלמה החוויה הדתית?**

■ **קוראות בתורה**
על הבעיה הפמיניסטית של קריאה במקרא

■ **מדורים:**
שירה: "אבשלום" של יונה וולך
מדרש: סיפורי יעקב ועשיו בפרשנות יונגיאנית
אמנות: נשים מתפללות בבתי כנסת עתיקים





הכפר הסמוך

סבי היה אומר "החיים קצרים להפליא. עכשיו בזכרוננו, הם נדחסים ומצטמצמים כל כך, עד שאני מתקשה לתפוס, למשל, איך אדם צעיר יכול להחליט לרכב אל הכפר הסמוך ואינו חושש – גם בלי להביא בחשבון תקלות מקריות – שאפילו פרק הזמן של חיים רגילים, העוברים בשלום, לא יספיק בשום אופן למסע רכיבה כזה."

פרנץ קפקא

בניגוד לחוויות החיים האישיות, שבה תקופה ארוכה נדמית כקצרה, הרי שבחיים הציבוריים המצב הפוך לעתים: במאות השנים האחרונות התמורות בחיי הרוח היהודיים רבות כל כך עד שתקופה קצרה, אפילו עשור, נדמית כארוכה יותר ומקבילה להתפתחות שנמשכה מאות שנים בזמנים קדומים. נראה שכל המצוי בעולמנו הרוחני יחוש בכך, גם מבלי להזדקק לדוגמאות נדושות כמקום האשה בפולחן הדתי. כבמה העוסקת בהתחדשות דתית, עולה בדעות לעתים קרובות שאלת ההתאמה בין קצב האירועים לעיתוי העיסוק בהם – האם הכתיבה אודות תופעה רק מסקרת אותה, או שיש לה חלק ביצירתה ובהתגבשותה?

דעות 11 מכיל כמה מאמרים בנושאים שטרם נידונו: **הרב רונן לוביץ** סוקר את יחס ה"יהדות" להומוסקסואליות מימי קדם ועד היום, ומציע התייחסות מורכבת לנושא; **חפציבה שטול** טובעת מושג חדש – "המתרוקות" – המצביע על תהליך שעוברות רווקות דתיות; **תמר ביאלה** עוסקת באופני התמודדות של הפמיניזם הדתי עם סיפורים קשים במקרא. המודעות לעידן הפוסט-מודרני ממשיכה לחלחל ולהעסיק את כותבי דעות. **מאיר רוט** ו**יובל כאהן** דנים בנושא מזוויות קרובות ובודקים את העדרה של החוויה מעולמם של דתיים רבים; **ברוך כהנא** מציע לחנוך לנוער על פי דרכו ולהפסיק את עצימות העיניים לנוכח הבעיות החדשות, הפוסט-מודרניות.

במאמרים החדשים כמו גם במדורים הוותיקים,

קריאה מהנה

נ.י. שולמן

התמונה למעלה: ג'ורג'ו דה קיריקו, **חידת השעה**, 1912

תוכן

מאמרים וכתבות

7 "עקב ענווה יראת ה'" - עוד על דתיות בסביבה פוסט-מודרנית
יובל כאהן

9 סלידה, סובלנות או מתירנות
הרב רונן לוביץ
יחס היהדות להומוסקסואליות

16 הרווקות כבר לא רק מחכות
חפציבה שטול

20 קוראות בתורה
על הבעיה הפמיניסטית של קריאה במקרא
תמר ביאלה

34 חינוך דתי בעידן שאחרי קריסת החממות
ברוך כהנא

מדורים

4 לדעתי
הרהור שני - מדוע נעדרת החוויה הדתית באורתודוקסיה המודרנית?
מאיר רוט

24 מפרי עט הדעת
יונה וולך בשיר "אבשלום"
אליעז כהן

26 מדרש אגדה
הצל שלי ואני - יעקב ועשיו בפרשנות יונגיאנית
שלומית איתם

30 אמנות
הנשים המפללות לעצמן
דוד שפרבר

בשער: ראול אנגיאני, **הקוף** (פרט), מכסיקו 1925

דעות

יוצא לאור בהוצאת נאמני תורה ועבודה ו"תורה וצינות"

עורך: **צחי מזומן**, מערכת: **מאיר רוט**, **הדס גולדברג**
עורך תמונות: **דוד שפרבר**, עריכה לשונית: **יונה ברמן**
כתובת המערכת: ת"ד 24354 הר הצופים ירושלים 91240
e-mail: deot@toravoda.org.il
תגובות יתקבלו בברכה

כתובת התנועה: **נאמני תורה ועבודה** קיבוץ עין צורים ד"נ שדה גת 79510
טל' 08-8505226, פקס 08-8505227, e-mail: neemaney@toravoda.org.il
דמי הצטרפות לתנועה ראו בעמוד האחורי.

גליון זה יוצא לאור בסיוע הקיבוץ-הדתי

עריכה גרפית והפקה: **סטודיו א'**, טל' 02-6511639

בין שתי דרכים,
גלויה 1914



בפונדמנטליזם הקנאי,

והמלחמה בהקצנה הדתית ובהתחרדות. ניתן לקבוע כי בגלל מאבק זה נעקפו מבוכות נפשיות ומוקשים תאולוגיים אשר עלולים להביך את האדם הדתי המשכיל, ולהסיט אותו ממאבקו העיקרי.

אין ספק כי המועקה הנפשית הקשה ביותר של הדתי המודרני קשורה לחוויה הדתית. מפורסם וידוע שחוויה דתית אינה תמיד מסוג הדברים המתקשרים בהכרח לקיום תורה ומצוות. כפי שהיטיב להדגיש זאת פרופ' ליבוביץ במאמרו¹, יכול יהודי לקיים תורה ומצוות לפרטיהם ודקדוקיהם ולא לחוות חוויה דתית מימיו. ולהפך: חוויה דתית, תחושה רליגיוזית, יכולה לפקוד גם אדם המרוקן מכל מחויבות לשולחן ערוך כזה או אחר. התרגולת של קיום מצוות עשויה להצמיח, לדעת רבים וטובים, את החוויה הדתית שמקורה ביראת שמים – כמאמר ספר החינוך: "אחרי הפעולות ימשכו הלבבות". אלא שהמציאות לא תמיד מתיישרת לפי הנוסחה החינוכית של ספר החינוך, ונראה שכדי לכבוש את הלב יש צורך בסוג של תבלין אידאולוגי תאולוגי. יש קבוצות דתיות הספוגות בחוויה דתית, עד שניתן לחוש באוויר רטט של קדושה העוטפת את המאמינים. המשותף לרוב קבוצות אלו הוא הדגש המושם על עולם הרגש והחוויה, ומיעוט העיסוק בצד האינטלקטואלי הדתי.

הבוז שרוחש האינטלקטואל הדתי לקבוצות דתיות הנמנעות מלעסוק בשילוב רעיוני בין התורה ובין החיים המודרניים, גורם לו להיות חשדן כלפי כל גילוי של רגש דתי יראי, אשר נתפס בעיניו כשייך לאחר. היהדות מצטמצמת, אפוא, לתחום המוסרי-מחשבתי ומגורשת מן התחום הנפשי חווייתי. כך

לדעתי

מאיר רוט

הרהור שני

"ההתחדשות הדתית אותה אנו מבקשים למצוא, לא רק כצורך רוחני-דתי אלא גם כחיפוש משמעות פנימית של היהדות, נמסה תחת הגדרות מעורפלות שקשה למצוא בהן תוכן חווייתי של ממש"

משל משלו, למה הדבר דומה?

לאיסטרטיא (– רחוב), שהיא עוברת בין שתי דרכים, אחת של אור ואחת של שלג; אם מהלך כנגד האור – הרי נכווה באור, אם מהלך כנגד השלג – הרי הוא לוקה בצינה. כיצד יעשה? ילך בינתיים ויזהר בעצמו, שלא יכווה באור ושלא ילקה בצינה. (אבות דרבי נתן, פרק כח)

זה זמן מה אני מתהלך בהרגשה כי דתיות מודרנית זקוקה לעיון נוסף. בהזכירי "דתיות מודרנית" אני כורך יחדיו את מגוון הזרמים, הדעות והגישות הדתיות של כל מי שמתכנס תחת קורת הגג האידאולוגית של "האורתודוקסיה המודרנית".

תנועות רעיוניות, מוסדות חינוך, כתבי עת וספרי עיון שעסקו בצדדים האידאולוגיים של יהדות ומודרנה במדינת ישראל הגיעו להישגים של ממש בתוך הציבור הדתי, וחלק גדול ממסריהם חלחל גם למוסדות השמרניים ביותר של הציונות הדתית. אף שרעיונות אלו טרם כבשו לעצמם מעמד של בכורה, הרי שהם קיבלו תוקף של טיעון בעל משמעות וכבד משקל, עד שגם מתנגדיהם המרים אינם מסוגלים עוד להתעלם מהם,

כדרך שעשו אך לפני עשור. הדוגמה הבולטת ביותר היא נושא מעמדה הדתי של האישה שהפך לאחד הנושאים המדוברים ביותר בחברה הדתית המודרנית. אפשר לקבוע במידה מסוימת של סיפוק, שעיסוקן של נשים במקצועות התורניים הוא השינוי החברתי המרכזי בחברה הציונית-דתית בעשור האחרון. תופעות כמו טוענות רבניות ויועצות לענייני טהרת משפחה מציגות את הפן הממסדי של השינוי במעמד האישה. למעשה, זהו רק קצה הקרחון של תופעה רחבה יותר במאבק הנשים על חלקן בתורת ישראל, תופעה שבאה לידי ביטוי בלימוד תורה על ידי נשים באולפנות, במכללות ובחוגים למכביר בכל עיר ויישוב. יחד עם התמורות במעמד האישה התחוללו שינויים לא מעטים גם בתחום יחסי הגומלין בין ערכים תורניים לערכים אנושיים. בציבור הדתי נשמעות שאלות הנובעות מעמדה מוסרית כלפי ענייני הלכה ונורמות מסורתיות, ומועלות קושיות על סמכות הפסיקה ההלכתית ביחס לדיני מדינה ועל זכויות הפרט מול החברה, חובת הציות לחוק מול נאמנות להלכה, ועוד.

אך בצד השמחה על חדירת הרעיונות שבשמש כתבו, הרצו והטיפו אנשים רבים וטובים, מתעורר הצורך לדון בחללים הרבים שיוצרת השקפת העולם הדתית-מודרנית, חללים שנדחקו הצדה בגלל המאבק הדחוף



של היהדות כלבוס שחורים ומנותק
מתשעים אחוזים מחיי היהודי
המודרני.

הגישה השלטת ברוב הכתבים של
אותה אינטליגנציה דתית היא
הביקורתיות, כאשר נקודת המוצא של

הביקורת נובעת מתוך עמדת המוצא של
הנורמות הכלליות המקובלות. כך זוכות
תופעות של התחדדות לגיני על שהן מנתקות
את האדם מתוך החברה היצרנית ומעצבות
אישיות צרת מימדים שאינה נוטלת חלק
בחיי התרבות והמחשבה של העולם הכללי.
המשותף לרוב הכותבים הוא שהם מסתפקים
בהצגת עמדה אוטונומית-מוסרית כסם שכנגד
להסתגרות ולאטימות וממעטים להציע
אלטרנטיבה תאולוגית של ממש. הגישה
האוטונומית מוצגת כאלטרנטיבה
אקסקלוסיבית לגישה ההטרונומית המקובלת
תוך התעלמות, בדרך כלל, מערך הציות
לצווים דתיים עד שהיהדות מצטיירת כמבחר
טעמים אישיים ואוסף של נורמות חברתיות
הנבחרות מתוך רפרטואר מצוי. הדתי המודרני
אינו מקבל עוד על עצמו ציות שאינו ניתן
להנמקה שכלית אוטונומית, והוא זקוק
לרציונל ספציפי של המעשה כדי לבצע אותו.
כך מסולק לחלוטין עולם המסתורין מתוך
הווייתו הדתית, אשר "מתנקה מן הסייגים"
שדבקו בה במהלך הדורות. באורח מעניין,
מתקבלת אצל האיש הדתי המודרני מעין
תמונת ראי הפוכה לקהילות החרדיות
שדוחות ככל יכולתן את סמכותן של מערכת
הערכים האנושית, בעוד הוא דוחה את
הסמכות ההטרונומית עד היכן שידו מגעת.
בהיעדר משנה דתית מודרנית מסודרת,
מטלטל הדתי-מודרני בין שתי השקפות עולם
מנוגדות, בין הקסם הליבוויציני ובין הפיתוי
החרדי; בין יהדות נטולת מטאפיזיקה²
ותאולוגיה המאפשרת לדגול באורח חיים
דתי ללא הנוכחות האימננטית של האל, ובין
יהדות מסורתית המפרשת את האמונה
וההשגחה בהיסטוריה בצורה המדגישה את
הנוכחות האלהית בחיי הפרט כבחי האומה,

להם דרך שגרה כמצוות אנשים מלומדה.
מיעוט העיסוק בחוויה דתית, הינו, אם כן,
אחד מגורמי המשבר של האדם הדתי
המודרני, אשר לבו יהמה בערגה בשומעו
את שירי קרליבך בתפילת ערב שבת, או
בקונצרט חזנות בהיכל התרבות, אך הוא
יתקשה להיזכר בחוויה דתית עמידה לאורך
זמן ובעלת משמעות קיומית לגביו.

אחד הגורמים לניכור שבין האינטליגנציה ובין רובו של הציבור הדתי-מודרני הוא ההתעלמות מן הצדדים הנפשניים-רגשיים של העולם הדתי

האינטליגנציה הדתית הפיקה בשנים
האחרונות מגוון גדול של כתבי עת וספרים
בנושאי יהדות ומודרנה, ועל פניו נראה כי
עוצבה כמעט במלואה ספרייתו של הדתי
המודרני. אך ספרייה זו לא כבשה, למרבה
הצער, את השיח הדתי, והיא נותרה כפי
הנראה נחלתם של יחידים. אחד הגורמים
לניכור שבין האינטליגנציה ובין רובו של
הציבור הדתי-מודרני הוא מיעוט העיסוק
(ואולי מוטב להגיד: ההתעלמות) מן הצדדים
הנפשניים רגשיים של העולם הדתי. זו הסיבה
לכך שעל אף הדיון האמיץ והרציני ברוב
בעיותיה של המודרנה, נותר הדימוי האוטנטי

מוצא את עצמו הדתי המודרני עובד
את ה' בשכלו, אך לא בלבבו.
ההתחדשות הדתית אותה אנו
מבקשים למצוא, לא רק כצורך
רוחני-דתי אלא גם כחיפוש משמעות
פנימית של היהדות, נמסה תחת

הגדרות מעורפלות שקשה למצוא בהן תוכן
חוויתי של ממש. היהדות נתפסת כאוסף
עצום של דינים, מנהגים וסייגים אשר טובים
אולי לשמירת המסגרת החברתית-דתית
הפורמלית, אולם הם תפלים לאישיותו של
הדתי המודרני שמעייניו העיקריים נתונים
בתחומי עיסוקיו החילוניים. היהדות, על
העושר הספרותי העצום שלה, כמעט שאינה
ממלאת את הצורך הרוחני אותה מבקשים
בעלי הנפש בשעות הפנאי. מעטים מתענגים
על סוגיה תלמודית או על טקסט דתי או
שואבים השראה לעיסוקיהם האחרים
מאוצרות הרוח היהודית. אם נבחן את תרבות
הפנאי כמייצגת את מכלול מאווייו של האדם
העובד נתקשה למצוא הבדל בין הדתי
המודרני ובין אחיו החילוני (פרט לכמה
סייגים שהוא מקבל על עצמו מכוח ההלכה
והנורמה הדתית): דומה שהם צופים באותן
תכניות טלוויזיה, קוראים את אותם עיתונים,
מנויים על אותם סרטי וידאו, חוזים באותן
הצגות תאטרון ואולי גם מטיילים באותם
שבילים ממש ברחבי העולם.

ללא חוויה דתית שתתלווה לחיים הדתיים
עלולים בני נוער ומתבגרים רבים לתור אחר
מזון רוחני מחוץ לגבולות היהדות
הנורמטיבית. אחת החלופות לכך היא העיסוק
הנפוץ של דתיים צעירים בתורת הנסתר
היהודית בקבלה או באיזוטריה מיסטית כזו
או אחרת במטרה למלא את הריק החוויתי
של עולמם הדתי. סכנה זו אורבת להם גם
בכתות מן המזרח, שם מצויה רוחניות דתית
בהישג יד, ללא הצורך לעבור דרך ארוכה
ומפרכת של חניכות דתית. לא פעם קורה
שלבם של צעירים נפתה למצוא את אושרם
הרוחני במחזות אלו לאחר שנלאו או נרתעו
מלמצוא זאת במקורות היהדות המוצעת

ללא חוויה דתית שתתלווה לחיים הדתיים עלולים בני נוער ומתבגרים רבים לתור אחר מזון רוחני מחוץ לגבולות היהדות הנורמטיבית



סלואדור דאלי, מתוך הסדרה עליה, 1968

טוב" של הדתי המודרני בתחומים בהם עד כה מיעט לעסוק, כמו היחס הנפשי והמחויבות למצוות שבין אדם למקום, ומציאת האזון הנכון ביחס ללימוד תורה ולשאר התביעות הדתיות. קריאה זו יש להפנות לדתי המודרני אשר יודע, מבין ומקיים את "דרך ארץ קדמה לתורה", ובעיקר דוגל בהשקפה שעבודת ה' מתבססת על היסודות האיתנים של המוסר הטבעי, מוסר שנמצא בלב עולם המצוות שבין אדם לחברו, בין אדם לחברה היהודית ובין החברה היהודית לחברה האוניברסלית.

מעין סיכום:

העולם החילוני מהווה מצד אחד קוטב מזין מבחינה תרבותית וערכית לאישיותו של הדתי המודרני, אך מצד שני הוא מקפל בתוכו גם איומים שגברו בשנים האחרונות, של התחזקות האינדיבידואליזם והלכי רוח פוסט-ציוניים בחברה היהודית בישראל. כדי לנסות למצוא את האזון ההרמוני באישיותו של הדתי המודרני, הוא חייב לייצב לעצמו השקפת עולם יותר מוגדרת ופחות אמורפית. הוא נדרש להפעיל ראייה מורכבת הן על העולם הדתי ומקורותיו והן על העולם החילוני וענפי תרבותו המגוונים. זהו תהליך המחייב אותו לערנות רוחנית מתמדת ולמוכנות לאתגרים בכל עת. זאת למעשה מלחמה מתמדת של פנים ואחור, של ימין ושמאל (במובן הדתי), כשההליכה בדרך האמצע היא המטרה ולצורך כך יש לראות את שני האגפים בראייה מפוכחת ואמיצה. ■

המציפים אותם משמאל ומימין. קדושת המרד נובעת מתוך רצון שלא לחצות את הקווים בהעברת הביקורת על המסורת, כדרך שעשו אותם "מורדים" שיצאו מבתי המדרש והישיבות הישנות. הציונות הדתית נולדה אפוא מתוך מגמה של מניעת סחף מחד-גיסא, ומתוך רצון להשתלב במפעל הלאומי של הקמת המדינה מאידך-גיסא. הרמת נס ה"מרד הקדוש" וההשתלבות במפעלי התנועה הציונית הצמיחה את התבונה שהציונות, גם בלבושה הדתי, כוללת חזרה למשפחת העמים ואשר על כן היא פרודור לחזרה לאנושיות במובנה הערכי והעיוני. עם העלאת הערכים ההומניים על סדר יומה התעוררו כל הקונפליקטים שבין מוסר אוטונומי לדת ציווית הטרנומית. יחד עמם התעוררו המאבקים כנגד בתי מדרש שדרשו התמסרות טוטלית בלימוד תורה והצבתו כערך עליון בלעדי המנכר את היהודי מכל עשייה חילונית. לא יפלא, אפוא, שבתחילת המאבק היה הדגש כנגד תפיסות חרדיות מסתגרות. אך עם כל חשיבותו של מאבק זה בתחילתו, תהיה זו טעות להמשיך באותה הדרך, כמין תנועת מחאה שכל עולמה הוא בשלילה של האחר החרדי או המתחרד. אני קורא לבסס ולכונן גם את פן ה"עשה

עד שהיא ממזערת ולעתים גם מבטלת את הסיבתיות הטבעית. בין שני קטבים אלו מטלטל הדתי המודרני מבלי שתימצא לו משנה תאולוגית מסודרת מבית מדרשה של הציונות הדתית, משנה שתאפשר לו למצוא את דרכו בסביבה של אורח חיים פתוח ומוצף גירויים.

זאת גם הסיבה לניעות החברתית שבה מצויה החברה הדתית-מודרנית, ממנה ניתן לדלג בנקל לחרדיות ולחילוניות. לעתים קרובות אנו משתאים לגלות את המעבר המהיר לגישה החרדית וקבלת ההסתגרות שלה, או את המעבר "הטבעי" לעולם חילוני ולפריקת עול תורה ומצוות. יצוין שבחירה של כל אחת משתי המשניות הדתיות שלעיל אינה גוררת בהכרח את המעבר המתואר, שהרי הפיתוי החרדי אינו בהכרח מרבה עשיית מצוות, כשם שהקסם הליבוויציני אינו בהכרח דוחף להתנערות מתורה ומצוות, אלא ששתי ההשקפות הללו יוצרות, לעתים קרובות, אקלימים הכרתיים שמאיימים על דרך האמצע של דתיות מודרנית. קטבים אלו יוצרים את הבלבול באידאולוגיה הדתית-מודרנית וכדרך חללים ריקים הוא עלול להתמלא בנקל באחת משתי ההשקפות שמציעות החלופות הברורות.

מזווית ראייה היסטורית, האורתודוקסיה והמודרנה צרות זו לזו ועצם צירופם יחד של שני המושגים, מכיל חומר נפץ של סתירות ומאבקים מרים. אותו חלק בציונות הדתית המזוהה עם הניסיון לשלב את המושגים הללו, נולד מתוך תפיסת "המרד הקדוש" שמשמעותה העיקרית הייתה השתחררות מעול העריצות העיונית והמעשית של התפיסה החרדית. מרד זה יש בו קריאת תגר אמיצה כלפי המסורת הגלותית המסתגרת, תוך מאמץ לשמר את הקדושה, ולכן הוא מחייב דיאלקטיקה מתמשכת ומתמדת. בעלי תפיסה דתית-מודרנית לעולם לא יוכלו לנוח בשלווה ונגזר עליהם עול של התחדשות מתמדת לנוח נחשולי ההתנגדות

1. בספרו יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, הוצאת שוקן, תשל"ו, עמוד 385, דן ליבוביץ בסוגיית החוויה הדתית אגב הפעילות הדתית של התפילה. הוא מבחין בין שני סוגי תפילה, האחת "תופעה אנושית פסיכולוגית... פעולה שהאדם עושה אותה למענו, לסיפוק צרכיו...", ובניגוד לה התפילה המגובשת בסידור, שהיא בעלת נוסח קבוע שאינו תלוי בצורכי האדם ובמצב רוחו. המשמעות, לדעת ליבוביץ, היא אחת: "עבודת ה' על ידי האדם המקבל עליו עול מלכות שמים; התגלמות בפועל של קבלה זו אינה אלא קבלת עול תורה ומצוות, ואין משמעות דתית אלא שהאדם מתפלל בתורת קיום מצווה".
2. ראו מאמרו של אבי שגיא "דת ללא מטאפיזיקה?!", מחשבות, (ניסן תשנ"ה), אפריל 1995, גיליון 67.

"עקב ענוה יראת ה'..." (משלי כב 4)

עוד על דתיות בסביבה פוסט-מודרנית



יובל כאהן

"האדם הדתי
הפוסט-מודרני,
בכניסתו לבית הכנסת
או אף לבית המדרש,
צריך לעשות הכרעה
קיומית שעומדת
בבסיס כל התובנה
הדתית: לקבל על
עצמו עול מלכות
שמים"

העיסוק בשאלת הדתיות בסביבה הפוסט-מודרנית הולך ותופס, לאט לאט, מקום של כבוד בסדר היום של הציבור הדתי המשכיל. אינני מעוניין לעסוק בכל מגוון השאלות והבעיות שהלך הרוח הפוסט-מודרני מעלה אצל האדם הדתי, אלא להתמקד בבעיה אחת, שבניסוח זה או אחר היא הבעיה המרכזית: בעיית החוויה הדתית. ובלשון המסורת: יראת ה'.

תהיה אשר תהיה הפוסט-מודרנה וההגות הדתית שהיא מולידה,¹ הבעיה הקשה ביותר העולה מכל הניסיונות לארגן הגות דתית בעלת תודעה פוסט-מודרנית, היא איך מתוך הרפלקסיה הרלטיביסטית הזאת ניתן ללכת בלב שלם לבית הכנסת, ולא רק כפעולה קהילתית תרבותית. איך אדם שחי מתוך הפנמה עמוקה של התובנה הפוסט-מודרנית, שלפיה התרבות כולה – ובכללה גם המדע,

לפעול מתוך תפיסה דתית תמימה, לא כל שכן מתוך להט דתי. כל ניסיון פילוסופי לתאר מושג של אל טרנסצנדנטי החורג מעבר לגבולות השפה והתרבות, נידון לכישלון, כי גם הוא נעשה בתוך המסגרת של החשיבה האנושית.

במאמר שהתפרסם לאחרונה מעל במה זו² מציע הרב שג"ר "דת רכה". דת שלא ודאות דתית עומדת בבסיסה אלא שתיקה.

הדת, ואלוהים – אינם אלא סיפורים שונים שהאנושות מספרת לעצמה? ללא "מטא-נרטיב", איך יכול אותו אדם להתפלל לרפואת בנו החולה? ההגות לגווניה פותרת שאלות מטאפיזיות ופילוסופיות כאלו ואחרות, אך משאירה את האדם שבור ומלא ספקות, מנוכר למעשה הדתי ולקהילה הדתית שסביבו. במילים אחרות: הרפלקסיה, המודעות השכלית והספקנות הפילוסופית מנטרלות את היכולת

סתיו 1939 ימים נוראים

ספר זכרון ליהודי גרמניה
יוצאי מזרח אירופה
מאת זאב רבהון
קיבוץ לביא

באוקטובר 1938 גורשו רוב היהודים הפולנים שחיו בגרמניה בחזרה לפולין. עד לספטמבר 1939 נותרו בגרמניה כ-2000 גברים יהודים פולנים, בגילאי 15 עד 65. הם גורשו לדכאו, בוכנוולד, זקסהאוזן ולמחנות ריכוז אחרים. עד ל-1942 הושמדו קרוב ל-1800 מהם. בספר מתואר סגנון החיים של יהודי פולניה שהגרו לגרמניה החל מסוף המאה ה-19, מעמדם כיהודים זרים מול העם הגרמני, והיחסים הבעיתיים שלהם עם הקהילה היהודית הגרמנית המבוססת. **לז הספר:** פרטים אישיים של כל אחד מקורבנות אלה.

מחיר הספר: 65 ש"ח.
לחברי נאמני תורה ועבודה, מוסדות חינוך והתיישבות: **55 ש"ח בלבד.**

כל ההכנסות קודש
למטרת חקר השואה והוראתה

הפצת הספר:
יד לזהב"ה-המכון לחקר תיעוד
והוראת השואה,
ת"ד 513 קדומים 44856
ylzhava@zahav.net.il
טלפון: 09-7922764
פקס: 09-7922749

חז"ל לימדונו כי "אין דברי תורה מתקיימים אלא במי שמששים עצמו כמי שאינו" (סוטה כא, ב). חז"ל לא דיברו על ידיעה, הבנה או מחשבה אלא על פעולה נפשית. ככל שהאדם מרוקן מתוכו את התוכן האגואיסטי, הוא מפנה מקום לאל להיכנס לחייו. משה העניו מכל אדם זכה לדבר עם האל פנים אל פנים. אין זה מהלך דו שלבי של תנאי המאפשר את הדתיות; הענווה האנושית כלפי האל היא עצמה מהות הדתיות.

הפוסט-מודרנה איפשרה לנו כאנתרופולוגים לקבל את הסיפורים הדתיים מתוך עצמם ללא הצורך האפולוגטי בהסברים רציונליים, צורך שאפיין את ההגות היהודית המודרנית. הסיפור היהודי, על כל מרכיביו המחשבתיים והפרקטיים, עומד ללא "בושה" בפני ה"נאורות", וזאת לראשונה מאז ראשית העת החדשה.

הבעיה שנשארה היא איך מתוך עמדה אנתרופולוגית ניתן גם להיכנס ולהיות חלק מהסיפור הזה? איך ייכנס האנתרופולוג לבית הכנסת? התשובה היא: "שמור רגלך כאשר תלך אל בית האלהים" (קהלת ד, 17), רגלך במובן של "רגל גאווה".

כדי להגיע לחוויה דתית שאינה מנוכרת, לא צריך להתחדש משהו בסיפור שהאדם מספר או בהבנתו את הסיפור. ההתחדשות היא בנפשו פנימה: "עקב ענוה יראת ה'..." ■

• הדברים נכתבו מתוך שיח ודיון עם חברי מיכה גודמן ועל כך אני מודה לו.

1. כדוגמה לשתי הצעות שונות לעניין, ראו: גילי זיוון, "הגות יהודית אורתודוקסית לנוכח עולם פוסט-מודרני: נסיונות התמודדות ראשונים", **יהדות פנים וחץ**, בעריכת אבי שגיא, דודי שוורץ וידידיה שטרן, ירושלים תש"ס; וכן תמר רוס, "הראי"ה קוק ופוסט-מודרניזם: הערך ההכרחי של טענות אמת דתיות", **אקדמות**, תשס"א.

2. הרב שג"ר, "דתיים בסביבה פוסט מודרנית", **דעות** 10, ניסן תשס"א.

3. למרות שההוגים הפוסט-מודרנים מדברים גם על "מות האדם" (פוקו, דרידה) בנוסף ל"מות האלהים" עדיין התוצאה היא אנטי תאוצנטרית במובהק, כשההגות האנושית, התרבות האנושית והמפעל האנושי הוא המרכז.

"פלורליזם מאמין חיובי", הכרה בכך שהאמיתות הדתיות הן כינון אנושי רלטיבי בלי לרוקן מהן את המשמעות וההשראה. אני מבקש להציע כיוון נוסף, אולי ניסיון להגדיר קצת אחרת את מהותה של אותה "שתיקה".

ניתן לאפיין את המפעל שהחל ברנסנס, המשיך בעת החדשה, והגיע עד להגות הפוסט מודרנית כמפעל של השתחררות איטית ומקיפה בכל תחומי החיים, ההגות והתרבות מהתפיסות התאוצנטריות-רליגיוזיות, אל תפיסות הומניות-אנתרופוצנטריות.³ את הבעיה שהצגתי בראשית הדברים אפשר לנסח גם כך: אם הכול הוא "משחקי שפה" "נרטיבים", "טקסטים" ו"אינטרסים" כוחניים-אנושיים, איך ניתן לפנות אל האל באמת ובתמים, האם אין כאן בעצם פטישיזם נוסח פוירברך, בו עובד האדם למעשה ידיו?

אני חושב שדווקא הניסוח הזה של הבעיה מאפשר מתן תשובה חדשה:

האדם הדתי הפוסט-מודרני, בכניסתו לבית הכנסת או אף לבית המדרש, צריך לעשות הכרעה קיומית שעומדת בבסיס כל התובנה הדתית: לקבל על עצמו עול מלכות שמים. מה המשמעות של קבלה זו? זוהי התנועה הנפשית ההפוכה לכל המהלך האנתרופוצנטרי. מהות הדת היא הכניעה של האדם בפני האל. ההכרה של האדם כיחיד וכאנושות, שלא "אני ואפסי עוד" ו"כוחי ועוצם ידי עשה לי את החיל התרבותי הזה", אלא שהאדם הוא יציר כפיו של אל, המצווה אותו, משגיח על מעשיו ושווע לתפילותיו, "כי האלהים בשמים ואתה על הארץ..." (קהלת ה, 1). זוהי קבלת עול מלכות שמים.

קבלת העול אינה חלק מהרפלקסיה השכלית, אלא הכרעה פנימית קיומית של האדם מול עצמו ומול אלהיו. מבחינה פילוסופית לא השתנה דבר, הפילוסוף הוא שהשתנה.

סלידה, סובלנות /k מתירנות

יחס היהדות להומוסקסואליות

הרב רונן לוביץ

עם השינויים בתפיסת החברה המודרנית את ההומוסקסואליות עולה שאלת התייחסותו של העולם ההלכתי לנושא: סלידה, מתירנות או סובלנות? הרב רונן לוביץ מציע לנקוט בדרך של דה-לגיטימציה למעשה אך סובלנות והימנעות מדה-הומניזציה כלפי העושים

שאלת ההומוסקסואליות אתגר מורכב המעמיד במבחן את נאמנותו לעקרונות ברורים של תורה ומצוות בעת הצבתם בעימות ישיר עם ערכים ליברליים שאתם הוא חש הזדהות פנימית. נראה שלפי שענה שוררת עמימות ביחסו של הציבור הדתי-מודרני לנושא זה, ויש בו מידה מסוימת של מבוכה. על רקע בולטות הנושא בשיח הציבורי במדינת ישראל, והספרות הרבה שנכתבה בעשורים האחרונים על היבטיו השונים, קשה שלא לתמוה על התעלמות החוגים הדתיים ממנו. נראה שמגמת התעלמות ניזונה במשך שנים מכמה הנחות יסוד שאין כוחן יפה עוד. הנחות אלה קובעות שהואיל והאיסור ההלכתי ברור ואילו העמדה המודרנית המנוגדת לו הינה חד-משמעית, אין טעם לעסוק בעיון הדברים וליבונם. מעבר לכך רוחת הגישה שמדובר בעניין מגונה ומאוס שעצם הדיון בו מקנה לו מעמד בלתי ראוי. נוסף על כך, יאמרו רבים בציבור הדתי, ההומוסקסואליות אינה שכיחה בחברה הדתית, ומה לנו לפשפש בבעיות לא לנו.¹ מאמר ראשון בנושא זה ביקשתי לפרסם כבר לפני כעשר שנים, והסירוב בו נתקלתי מצד עורכים שונים היה מושתת על הנחות היסוד הללו. דומה שרבים מבינים היום ששיטת ההתעלמות אינה פותרת בעיות מסוג זה, וכי יש מקום לגבש משנה סדורה בשאלת היחס אל ההומוסקסואל ואל תופעת ההומוסקסואליות.

הומוסקסואליות בהלכה ובאגדה

דיון תורני בנושא מן הדין שיפתח בציון היסודות ההלכתיים של הנושא הנידון. להלן נסתפק בהזכרת דברים קצרה:² האיסור על שני זכרים לקיים יחסי מין זה עם זה הוא איסור תורה ברור והוא חלק מאיסורי העריות: "ואת זכר לא תשכב משכבי אשה תועבה היא" (ויקרא יח, 22). העובר עליו בנוכחות עדים ובהתראה חייב מיתה. האיסור חל במידה שווה על מי שהיה אקטיבי בפעולת העבירה כעל מי שהיה שותף פסיבי בה (סנהדרין נד, ב).

הפך ליחס של אמפטיה והזדהות. תמורה זו משקפת יפה את חדירתם ההדרגתית של הערכים הדמוקרטיים-ליברליים של שוויון, אוטונומיה וזכויות הפרט לתוך השיח הציבורי



ינגאל תומרקין, פניקה אודות מכנסיים, קולאז', 1961

ולתודעה של שדרות רחבות בחברה. תמורה זו מתבססת גם על תובנות חדשות בחקר התופעה, התומכות בכך שהומוסקסואליות איננה מחלת נפש או סטיית תקן אב-נורמלית אלא אורח חיים חלופי לגיטימי.

דומה שבעבור האדם הדתי המודרני מציבה

שאלת מעמדם של הומוסקסואלים ולסביות והיחס אליהם עולה לאחרונה על סדר היום הציבורי חדשות לבקרים. הדבר נובע מתופעת "היציאה מן הארון" ומיוזמותיהם של ההומוסקסואלים, כקבוצה המתאמצת ליצור מסגרות תמיכה הדדית, לעצב מחדש את דעת הקהל ולפעול לקידום זכויותיהם האזרחיות והחוקיות – כל זה כדי להשלים תהליך של התקבלות מלאה בחברה, כאורח חיים חלופי. מגמות אלו חודרות לתחומים רבים ומגוונים של ההווה הישראלית, ובשנים האחרונות ניתן למצוא את ביטוי בחיים הפוליטיים, במערכת המשפטית ובחיי התרבות והחברה. הנושא זוכה לסיקור רחב בתקשורת ומעורר עניין בוויכוחים ציבוריים שונים. בשנים האחרונות חלה תמורה מהירה ומשמעותית ביחסו של הציבור כלפי ההומוסקסואלים. בימי הביניים הוקיעו הדתות המונותאיסטיות את ההומוסקסואליות, ואף החוק האזרחי, שקבע עונש מוות לגביה, היה שריר וקיים במדינות רבות עוד במהלך המאה ה-19. בשלהי המאה ה-20 חל מעבר הדרגתי ביחסה של החברה המערבית והוא הפך להיות יחס סובלני, השתנה אחר כך מסובלנות לאדישות ולחוסר אכפתיות ומכאן

הרב רונן לוביץ הוא רב המושב ניר עציון.

לפי חז"ל, יחסים חד-מיניים הם שימוש ביצר המין לצורכי הנאה אגוצנטרית, בעוד שעל פי התורה מטרתו של היצר המיני היא יישוב העולם והבטחת המשכיותו של המין האנושי

הקיום וההמשכיות, שהתורה רואה בהם חובה אישית ואחריות המוטלות על כל יחיד.

יחסים חד מיניים בעם ישראל במרוצת הדורות

יחסים חד מיניים אכן היו קיימים בעם ישראל לדורותיו. אף שרבים נוטים לחשוב שהומוסקסואל דתי לא היה ולא נברא עד לתקופה המודרנית אין הדבר כך, ואמנם נדרשו חכמי הדורות לנושא זה ולא נרתעו מלעסוק בו לפי צורכי הזמן והמקום.

השאלה באיזו מידה מצוי משכב זכר בקרב יהודים ועד כמה יש לחשוש לו, העסיקה פוסקים במרוצת

הדורות, וכך התעוררה שוב ושוב השאלה, מתקופת התנאים ועד ימינו, בדבר שינה או שהייה משותפת של שני רווקים יחדיו בתנאי ייחוד. בעל השולחן ערוך כותב: "ובדורות הללו שרבו הפריצים יש להתרחק מלהתייחד עם הזכר", ונושאי כליו פירשו ש"המחבר כתב כן לפי מדינתו שהיו פרוצים בעבירה זו".⁶

התופעה של קיום יחסים חד מיניים הייתה מצויה לאורך ההיסטוריה, במיוחד ביחסים בין מבוגר היוזם אותם ובין ילד או נער שממלא תפקיד פסיבי באקט המיני, ונאלץ או נעתר לשמש אובייקט לסיפוקו של המבוגר. חכמים חששו במיוחד מפני גויים העלולים לכפות או לפתות ילדים למשכב זכר, ולכן קבעו ש"אין מוסרין להם תינוק ללמדו ספר וללמדו אומנות" (ע"ז, טו, ב). עם זאת, יחסים חד מיניים של מבוגרים עם ילדים היו קיימים גם בקרב החברה היהודית עצמה, ויש על כך שפע של עדויות בספרות השו"ת, כשבמקרים רבים נסב הדיון על מלמד תינוקות שנכשל בעבירה זו.⁷ ואולם, התופעה הייתה קיימת גם בין בחורים שקיימו יחסים אלה עם אלה. עדויות ברורות על כך מספקים לנו ספרי מוסר של חכמים המתריעים מפני



"לא טוב היות האדם לבדו" – תמונת חתונה, ארבעה טורים, איטליה, המאה ה-15

הרעיון שחטא זה היה אופייני לעמי קדם שלקו בעונשי השמדה. דור המבול, אנשי סדום, תושבי ארץ כנען ואנשי ארץ מצרים – כולם מתוארים כעוסקים במשכב זכר.⁵ ההדגשה של חז"ל שחטא משכב זכר הוא שהביא פעם אחר פעם לקטיעת קיומה של חברה באה להצביע על הקשר בין מהות החטא ובין העונש, תוצאתו. קיום משכב זכר באופן שיטתי משקף מעילה מצד האנשים בחברה, באחריותם להמשך קיומה. יחסים חד מיניים הם שימוש ביצר המין לצורכי הנאה אגוצנטרית, בעוד שעל פי התורה מטרתו של היצר המיני היא יישוב העולם והבטחת המשכיותו של המין האנושי. זכות הקיום ויכולת ההמשכיות נשללים מחברה שחבריה עצמם מועלים בה ונמנעים מלמלא את חובתם כראוי. הענישה הקשה, אפוא, אינה באה בהכרח בשל חומרת החטא החורגת באופן מהותי מחטאים אחרים, אלא מאופיו של חטא זה, ובהתאם לחוקיות של מידה כנגד מידה, שבה העונש הוא תוצאה הקשורה קשר מהותי בקלקול שבחטא. עיון זה בדברי חז"ל מחזק את הסברה שהועלתה לעיל, כי חכמים ראו את עיקר הפסול ביחסים הומוסקסואליים בנזק שהם גורמים לעקרנות

האיסור על יחסים חד מיניים בין נשים נלמד מהפסוק: "כמעשה ארץ מצרים לא תעשו" (ויקרא יח, 3), וחז"ל הסבירוהו: "מה היו עושים? איש נושא איש ואישה נושאת אישה, ואילו הן נשים המסוללות זו בזו".³ הפוסקים חלקו האם יש לראות בו איסור תורה או איסור מדרבנן. הרמב"ם פוסק (בהלכות אסורי ביאה כא, ח) שאין מלקים על איסור זה, הן משום שאין לו לאו מיוחד והן משום שאין יחסים בין נשים יכולים להיחשב כביאה. יחד עם זאת לדעתו "ראוי להכותן מכת מדרות". ההלכה, בכל אופן, אינה רואה קיום יחסים של אישה עם אישה אחרת באותה חומרה שהיא רואה יחסים אסורים

עם גבר זר, והדבר בא לידי ביטוי בכך שאין האישה נאסרת לבעלה בגינם.

משכב זכר מזוהה במדרשי חז"ל, יותר מכל חטא אחר, עם המושג "תועבה". ביטוי זה הוא, על כן, מילת מפתח להבנת יחסם של חכמים כלפיו. כפי שרגילים להבינו הוא קובע יחס של מיאוס ותיעוב קיצוניים, אך בדיקה יסודית יותר תגלה שהבנה זו אינה נכונה. המושג "תועבה" מופיע בתורה פעמים רבות ובהקשרים שונים. בספר ויקרא הוא מופיע בזה אחר זה בהתייחס לאיסורי העריות כולם, ואילו בחומש דברים קורא הכתוב "תועבה" למספר רב של עבירות שונות זו מזו, כשהבולטת שבהן היא דווקא עבודת אלילים. הגמרא במסכת נדרים (נא, א) שואלת: "מאי תועבה?" ובתשובתה היא דורשת את המילה כמורכבת משלוש מילים: "תועה אתה בה". פרשנות זו של חז"ל מוציאה מן הביטוי את האסוציאציה העמוקה של מיאוס טוטלי ומכניסה אותו לקטגוריות של הבנה. כביכול קובעת התורה: "יש לך טעות", "אתה תועה בדרכך". תעייה זו מתפרשת על ידי הראשונים כמעילה בערכי המשפחה.⁴

בדברי חז"ל על משכב זכר חוזר ומודגש

היחס אל ההומוסקסואל כאדם צריך להיות מודרך על ידי סובלנות, בדומה ליחס הסובלני שיהודים שומרי מצוות נוקטים במקרים רבים כלפי מי שאינם שומרי מצוות

רצון להמרות פי הבורא ולעבור על מצוותיו: "שכל התאווה הוא רק מחמת שהוא דבר אסור, ויצר הרע מסיתו להמרות נגד רצון ה'". משמעות עובדה זו היא בכך שבעוד שבחטאים אחרים יכול האדם לתרץ את מעשיו בכך שהתפתה ללכת אחרי יצריו הטבעיים, הרי שבאיסור משכ"ז "אין להרשע העובר על זה שום טענה לתרץ את עצמו, כי לא היה שייך להתאווה לעבירה זו". על בסיס הנחה זו מוסיף רמ"פ בתשובתו דברי הדרכה לסיוע בהתנתקות מהעבירה. הוא מציע לשואל להתבונן בחטא זה משלוש פרספקטיבות שונות – התורה, הטבע ו"האנושיות" – יחס הבריות. לדבריו, המעשה מגונה, נתעב ואינו מדרך הטבע מכל שלוש הבחינות.

לעומת עמדתו התקיפה והנחרצת של רבי משה פיינשטיין החלו להישמע בדור האחרון קולות המבקשים לשנות את יחס היהדות להומוסקסואליות. לפני שנדון בהם נעמוד על הרקע להעלאת תפיסות חדשות אלה, המצוי בהתפתחויות חברתיות ומדעיות שצברו תאוצה בעשורים האחרונים. בתחום החשיבה החברתית התעצמה הנטייה לכיוון של ליברליזציה כללית והרחבה מקסימלית של חירויות הפרט. באופן מיוחד בולטת התמורה החברתית בנושא היחס לאחר, וההומוסקסואלים הצליחו למקם את עצמם בתודעה הציבורית כדוגמה לאחר מקופח שיש לתקן את יחס החברה כלפיו. בתחום החשיבה המדעית הולכות ומתגבשות תאוריות המעניקות בסיס אמפירי לפילוסופיה הליברלית. מחקרים שבדקו את ההומוסקסואליות, הן מן ההיבט הפיזיולוגי והן מן ההיבט הפסיכולוגי, העניקו תנופה למגמת הגלגליזציה של השונה והחריג גם בנושא זה. מבלי להיכנס לעובי הקורה של מחקרים אלו, ראוי לסכם שבשאלת מקורה של הנטייה ההומוסקסואלית ישנן שתי מגמות, וליתר דיוק – שתיים שהן ארבע: המגמה האחת הרואה את ההומוסקסואליות כתופעה שיש לבחון בתחום המחקר

תפיסה זו להגדרת ישות חדשה של זהות מינית אחרת ואורח חיים חלופי, ואילו ההשקפה הדתית פיתחה אותה לכלל הסתייגות עמוקה החורגת מן היחס לכל עבירה אחרת. עמדה תורנית זו, הרואה במשכב זכר חטא השונה מהותית מאחרים מופיעה אצל רבי ברוך אפשטיין (1860–1942) בפירושו על התורה.¹¹ הרב אפשטיין כותב שכוונת הביטוי תועבה היא "שתועה מדרכי יסודות הבריה" ולדעתו ביטוי זה אוצר בחובו תוכן שלילי טעון "שזה מורה על השיקוץ והזהומה והניוול המיוחדים לחטא זה". תפיסה זו מופיעה בבהירות ובפירוט בתשובה¹² של רבי משה פיינשטיין (1895–1986) שנכתבה כמענה לפניותיו של ההומוסקסואל שחזר בתשובה. בתשובה זו אנו מוצאים דיון שאינו שכיח בספרות התורנית. הדיון עוסק בהיבטים תאורטיים של שאלת ההומוסקסואליות, והוא ראוי בהחלט להיחשב כמשקף תפיסה דתית רווחת, הן על פי תוכנו והן בשל סמכותו הרבה של הכותב.

רבי משה פיינשטיין מבהיר בתחילת דבריו את חומרת איסור משכב זכר ומוכיח אותה בכך שאף בני נח הוזהרו עליה, ובכך שהתורה ענשה על חטא זה בסקילה ובכרת. לדעתו זכה איסור זה בכינוי "תועבה" בשל אופיו וחומרתו. בעוד שעל איסורים אחרים עובר החוטא לשם הנאה ותאוה, הרי שבמשכב זכר, לדעת הרב פיינשטיין, אין מקום לכל תאוה שהיא. את דברי הגמרא (נדרים נא, ב) על המילה "תועבה": "תועה אתה בה", הוא מסביר בכך שבדרך הטבע יש לבני אדם תאוה למשכב הנשים, "אבל למשכב זכר ליכא שום תאוה מצד הבריה וכל המתאוה לזה הוא רק תועה מהטבע". דרשת חז"ל באה אליבא דרמ"פ להבליט את חומרת החטא ואת דרגת הקלקול והעיוות שבו. ומכאן עולה כמובן השאלה: אם אין לאדם כל תאוה למשכב זכר, מהו המניע שלו בעשותו חטא זה? לרבי משה פיינשטיין תשובה נחרצת על כך – העובר על משכ"ז מתאוה לו דווקא משום שהדבר אסור, מתוך

התופעה,⁸ ומתוך הספרות ההלכתית יודעים אנו שגם מבוגרים נשואים הואשמו לא אחת במשכב זכר, והדבר מצא את ביטויו בתביעות בענייני אישות ובעניינים שבין אדם לחברו.⁹ העיון בתופעת היחסים החד מיניים בקרב עם ישראל לדורותיו מלמד שלמרות האיסור המפורש שהיה, התקיימה התופעה במידות שונות ומשתנות של שכיחות. ההומוסקסואל יהודי היה ונברא, וחכמים ישבו על מדוכתו. מה שחשוב עוד להסיק מעיון זה הוא שהיחס למשכב זכר לא היה שונה מהיחס לכל עבירה אחרת, והדבר בא לידי ביטוי בולט בספרי המוסר המדברים על משכב זכר בהבלעה עם איסורים אחרים הקשורים בפריצות מינית, כניאוף, גילוי עריות, ועוד. בהמשך לכך אין כל עדות המצביעה על כך שחכמי ישראל התייחסו אל החוטא במשכב זכר כאל אדם בעל זהות מינית חריגה, או כמי ששייך לקבוצה של סוטים הפועלים בניגוד לטבע האנושי. אכן, כזו הייתה גם התפיסה הרווחת בחברה הכללית במשך כל השנים ועד לתקופה המודרנית לגבי המקיימים יחסים חד מיניים. על שינוי זה עמד מישל פוקו שהצביע על תמורה משמעותית שחלה בחברה האירופית בראשית העת החדשה ביחס אל משכב זכר, כאשר מעשה זה אינו נחשב עוד לחטא אחד מני רבים אלא מוגדר כמנוגד לטבע, ומכאן ואילך נתפס העוסק בו כמי ששייך לקטגוריה נבדלת של אנשים בעלי זהות מינית שונה המובחנים במאפיינים ייחודיים.¹⁰

בין תפיסה דתית לחילונית בתקופה המודרנית

התמורה שחלה בתפיסת ההומוסקסואליות בתקופה המודרנית מצאה את ביטוייה, כמובן, גם בחברה היהודית והיא משתקפת היטב גם בנקודת הראות הדתית. מעתה נתפסת ההומוסקסואליות כעבירה מסוג מיוחד, והעושה אותה אינו נידון כבעל עבירה, כמו רבים אחרים, אלא כמי שפועל נגד הטבע וכמי ששייך לסוג אנושי מוגדר ושונה. בעשורים האחרונים פיתחה הקהילה ההומוסקסואלית

התמונות בעמוד:
מתוך הסרט "לפניך ביעדה",
על הומואים ולסביות בחברה הדתית
(ארה"ב וישראל, 2001-1996)
צילום הצליליות ברקע: נורית יעקובס



בדרך כלל.

ברם, אין תמימות דעים בשאלות אלה. הענף הפסיכואנליטי רואה את ההומו' כנרכשת כמובן, ועדיין חלוקים המומחים בדעותיהם באיזו מידה ניתנת הנטייה המינית הזו לטיפול. יש הסבורים שיש ללמד

את ההומו' לחיות עם נטייתו המינית ולסייע לו לקבל את עצמו כפי שהוא, בעוד שאחרים גורסים שניתן וצריך לעזור לו להשתנות. על פי התפיסה הגנטית ההולכת ומתחזקת, ההומוסקסואליות הינה נטייה שנולדים אתה, אולם לא בהכרח חייבים לממש אותה. כפי שהגדיר זאת אדם פרידמן, פרופ' לגנטיקה באוניברסיטה העברית ובהדסה: "אם יש השפעה גנטית הרי שהיא מינורית. מערכת הגנים היא פוטנציאל... איך להוציא לפועל את הפוטנציאל הזה, זו החלטה אינדיבידואלית לחלוטין". הגנטיקאי האמריקאי נל ריש טוען שהתפקיד הגנטי בקביעת אוריינטציה הומו' הוא בהכרח מוגבל, שכן הוא מקנה לנושאי גן כזה סלקציה חריפה נגד עצמם, שהרי אם האדם לא יקיים יחסים עם המין השני ולא יעמיד צאצאים, הגן לא ימשיך הלאה והתכונה תיעלם מן העולם. חשוב להדגיש – במיוחד למען עולם המחר ואתגריו – שגנטיקה איננה קובעת התנהגות אנושית ברמה השוללת מהאדם את חופש הבחירה שלו. תפיסה זו איננה פרי אילוף דתי בלבד אלא מקובלת גם על העוסקים בתחום מחקר זה, ועל כן אין להיחפז בגזירת מסקנות מרחיקות לכת כתוצאה מן המחקר הגנטי.

תפיסות מקילות ומתירניות

בעקבות השינויים שחלו בעשורים האחרונים בהבנת ההומוסקסואליות וביחס אליה, החלו לעלות בחוגים דתיים בארה"ב תפיסות מקילות שביקשו לעצב יחס חדש כלפי ההומוסקסואל, וחלקן הרחיקו לכת ביותר.

הניסיון הראשון להעניק לגיטימציה הלכתית להומוסקסואליות היה מתון, והתייחס רק

הרי שהגישה החילונית המודרנית רואה בהומוסקסואליות את אחת הדרכים בהן באה הנטייה המינית לידי ביטוי טבעי, כפי שהוכתב על ידי נסיבות קודמות של המכניזם האנושי.

דברי רמ"פ משקפים, אפוא, את הגישה התורנית האוטנטית המוקיעה תופעות מסוימות של חריגות, ורואה בהן סטיית תקן שיש לבערה, שניתן לתקנה בדרכים של חינוך, של חיזוק כוחות ההכרה והרצון, ושל ריסון ושליטה עצמיים. הגישה הדתית מודרכת על ידי קוד מוסרי אובייקטיבי, שבעבורו מידת הסיפוק של האדם הנוגע בדבר הינה בלתי רלוונטית לחלוטין, ולפיכך היא תובעת מהחוטא במשכב זכר לחדול ממעשיו ולשוב לדרך המלך שאין לה חלופות.

הגישה הליברלית, לעומת זאת, סבורה שאין כל סיבה חוקית או מוסרית להשתדל לשנות את התנהגותו המינית של האדם, זו התורמת לאושרו האישי ולסיפוקו העצמי, כל עוד אין הוא מיסב נזק לזולת ואינו מהווה מטרד לחברה.

חופש הבחירה של ההומוסקסואל

האם ההומוסקסואליות היא מולדת או נרכשת, ובאיזו מידה היא ניתנת לשינוי? לשאלות אלה יש חשיבות רבה לענייננו, שכן גיבושן של דרכי ההתייחסות כלפי התופעה קשור במידה רבה לתשובות שניתנו לשאלות אלה. הרושם המתקבל בציבור לאחרונה הוא שברור שמדובר בנטייה מולדת שאינה ניתנת לשינוי. רושם זה ניזון מהתעמולה של הארגונים ההומוסקסואליים, מארגונים המנהלים מאבק למען זכויות הפרט ומעניקים להם תמיכה, ומאמצעי התקשורת המגלים כלפיהם אהדה,

הפסיכואנליטי. בתוך גישה זו יש הרואים אותה כנובעת מבעיה נפשית-התנהגותית שיסודה בשלבים מוקדמים של עיצוב אישיות האדם, וכזו הייתה תפיסתו של פרויד. אחרים רואים אותה נובעת מבעיה חברתית-תרבותית. בעמדותיהם

של הפסיכיאטרים חלו תמורות משמעותיות במהלך השליש האחרון של המאה ה-20, ואלו משקפים יפה את השינויים בגישה הציבורית בכלל. יצויין כי רק בשנת 1973 החליטה החברה הפסיכיאטרית האמריקאית להסיר את ההומוסקסואליות מרשימת הסטיות המיניות, החלטה שהתקבלה ברוב קטן ועוררה פולמוס רחב.

המגמה האחרת סבורה שמקורה של ההומוסקסואליות הוא פיזיולוגי, כאשר גם כאן קיימים שני כיווני תאוריה ומחקר: הכיוון הביו-כימיקלי שסבור כי מדובר בחריגה מהנורמה ההורמונלית, והכיוון הגנטי המניח שישנה נטייה תורשתית להומוסקסואליות שמקורה בגן מסוים. ההתפתחות הרבה שחלה בשדה המחקר הגנטי בעשר השנים האחרונות הביאה תמורות רבות במיוחד בתחום זה, ובקרב הגנטיקאים רווחת ההנחה שיש גן הקובע הומוסקסואליות וזהו רק עניין של זמן עד שיזוהה בוודאות.

הצד השווה בשתי המגמות הללו הוא ששתיהן מובילות למסקנה שאין מקום להאשים את ההומוסקסואל בגין מעשיו, ושתייהן, על עמדות המשנה שלהן, יוצרות את התשתית לראיית ההומוסקסואליות כהעדפה מינית לגיטימית. מגמות אלה עומדות בניגוד גמור לעמדותיו של רבי משה פיינשטיין. אם בדברי רמ"פ משכב זכר "הוא דבר שלא מובן... דבריאת האדם בעצם ליכא תאוה מצד טבעו להתאוות למשכ"ז", הרי שהמדע בזמננו מתיימר להבין את התופעה הבן היטב, ולתת לה הסברים רציונליים. אם רמ"פ מדגיש שההומוסקסואליות חורגת מהטבע, וטוען שהמניע של ההומוסקסואל אינו יכול להיות אלא כוח אנטי דתי השואף למרוד בבורא,

בעת העתיקה ביוון נהוג היה למסור תרנגול כסמל לאהבה. שרידי המנהג נשתמרו במסורת היהודית המקשרת בין התרנגול לטקס החתונה. בשתי התמונות מופיע התרנגול בהקשר זה. בתמונות: למעלה – חתונה, יצירה של ברוך מירנץ המתארת חתונה יהודית פולנית. למטה – ציור על צלחת יוונית.



למקרה בו ברור שמדובר בהומוסקסואל שאין לאל ידו לעשות דבר

כדי לשנות את נטייתו המינית. **הרב פרופ' נורמן לאם** העלה כבר בשנת 1974 את הטענה שיש להתייחס אל אדם זה כאל אנוס, ובדרך זו הלך גם **הרב דוד בלייך**.¹³ שניהם אכן הדגישו שהקטגוריה של אנוס אינה מתירה את ההתנהגות אלא פוטרת מאחריות פלילית בלבד, ולכן משמעות החלתו של מושג זה היא רק בכך שיש לראות את ההומו' כמחלה או בעיה ולא כפשע.

ואולם, דומה שאנו אנוסים לדחות קביעה זו. ראשית, להלכה נפסק שאין אנוס בענייני עריות, כדברי רבא שאמר: "אין אנוס לערוה, שאין קישוי אלא לדעת" (יבמות נג, ב). בנוסף, קיימת גם בעיה עקרונית שכן הגדרת האנוס בהלכה מתייחסת להשפעות ישירות שיצרו באופן מיידי מצב של כורח שאילץ את האדם לעשות את שעשה ולא להשפעות פסיכיות או גנטיות שטבעו את חותמן עם לידתו או בילדותו. אם נבוא לדון השפעות שכאלו בקטגוריות של אנוס, יהיה עלינו לפטור מאחריות פלילית לא מעט עבריינים ופושעים, ועם התקדמות המחקר הגנטי נתקדם לקראת אנרכיה מוחלטת.

עמדה מתירנית החורגת לדעתנו ממסגרת ההלכה, הועלתה על ידי הרב הקונסרבטיבי **הרשל מאט** הטוען שאיסור משכב זכר מופנה רק כלפי מי שיש להם משיכה טבעית אל בני המין השני, ומשום כך הם מצווים על פרייה ורבייה. אותם ההומוסקסואלים שממילא אין להם את היצר שיאפשר להם את קיום צו ההמשכיות הזה, אין כל טעם למנוע מהם לממש את העדפתם המינית. עמדתו של מאט מציגה גישה קוטבית לזו של רבי משה פיינשטיין. רמ"פ מפרש את הטבע האנושי על פי התורה ומגיע למסקנה שאם התורה הגדירה זאת כתועבה סימן הוא לכך שלא ייתכן יצר טבעי למשכב זכר והעושה אקט זה מונע על ידי יצר מרדני ולא על ידי תשוקה



מינית. מאט לעומתו מפרש את התורה על פי הטבע האנושי, ולכן לא ייתכן לדעתו שהבורא נטע באדם תשוקה מינית שנגזר עליו לא לממש אותה, ועל כן הוא בוחר לפרש את התורה כמדברת דווקא על סוג מסוים של אנשים. מאט מגיע למסקנה אופרטיבית על בסיס טעמה של המצווה ונוקט בכך בדרך המכונה בתלמוד: "דרשינן טעמא דקרא". דרך זו אינה מקובלת בחשיבה ההלכתית, ולא בכדי. שכן אם נתיר את ההומוסקסואליות לכל מי שזו נטייתו הטבעית מדוע לא נתיר, לדוגמה, את העישון בשבת למי שמכור לו ובעבורו זהו עונג שבת, וכך נמשיך ונתיר עוד ועוד איסורים עד שכל מצוותיה של התורה יישארו בגדר המלצות בלבד.

גישתו של מאט זכתה לגיבוי ותמיכה גם בישראל. כך בדברי **ד"ר אדמיאל קוסמן** המוסיף טיעון לפיו ההומוסקסואליות המוכרת בזמננו הינה תופעה חדשה שלא הייתה בעבר כלל. לדבריו, המקרא בספר ויקרא, דברי חז"ל והפסיקה בנושא, "עוסקים אך ורק במגע המיני ולא באפשרות שיווצר מערך רגשי של אהבה וחום בין שני אנשים בני מין אחד".¹⁴ קוסמן סבור שהמקורות ראו

בהומוסקסואליות רוע, רשעות וסדומיות, לא בשל הסטייה המינית

אלא בשל האלמנט של אלימות וכוח המעורבים בכך לפי תפיסתם.¹⁵ דברים אלו משוללי יסוד הם. חז"ל דיברו במפורש על מנהגם של עמי קדם – דור המבול, כנען ומצרים – שחטאו בנישואין חד מיניים: "האיש נושא לאיש והאשה לאשה" (ראו לעיל), וכן הכירו את ההומוסקסואליות ביוון, ודווקא כנגד קיומן של מערכות יחסים שכאלה יצאו במשנה תוקף. יש לציין עוד כי מבחינה רעיונית אהבה וקשרי זוגיות נפשיים עמוקים ביחסים חד מיניים אינם מהווים יתרון. זאת משום שהיהדות לכל זרמיה והשקפותיה רואה בזוגיות של איש ואישה את השותפות האידאלית בעבור המין האנושי. יתר על כן, מצאנו בתורת הקבלה הרואה בזוגיות של זכר ונקבה תבנית יסוד כללית המעצבת את הסדר הקוסמי, ולפיה יחסים חד מיניים הם הפרה של סדר זה.¹⁶

חינוך, הסברה ועמדות עקרוניות
בבואנו לשקול את שאלת יחסו של היהודי שומר המצוות בן זמננו כלפי ההומוסקסואליות צריך שיהיה מונח לפנינו עקרון מפתח האומר: סובלנות – כן, מתירנות – לא! מעיקרון זה נגזרות מספר הבחנות, כשהראשונה שבהן היא ההבחנה בין היחס להומוסקסואל ובין היחס אל ההומוסקסואליות.

היחס כלפי התופעה צריך להתאפיין במידת הדין, בעוד שהיחס כלפי האדם זקוק למנה גדושה של אמפטיה. גם אם נירתע כיום מלהגדיר את ההומוסקסואליות כסטייה פתולוגית או כמחלה נפשית, הרי שאין יהודי מאמין יכול שלא להתייחס אליה כאל עבירה. את התשוקה לקיום יחסים עם בני אותו המין יש לראות על פי המקובל בטרמינולוגיה היהודית האותנטית כסוג מסוים של יצר הרע. לעומת זאת, צריך היחס אל ההומוסקסואל כאדם להיות מודרך על ידי סובלנות, בדומה ליחס הסובלני שיהודים שומרי מצוות נוקטים

גם אם נירתע כיום מלהגדיר את ההומוסקסואליות כסטייה פתולוגית או כמחלה נפשית, הרי שאין יהודי מאמין יכול שלא להתייחס אליה כאל עבירה

רכוש, משכנתאות, הטבות מס, ירושה, זכות לאימוץ או לפונדקאות, ועוד. נושאים אלה ואחרים עוד יעלו בוודאי על סדר היום הציבורי במדינת ישראל, ולאור ניסיון העבר ניתן להניח שנציגי הציבור הדתי בכנסת ומחוצה לה יתייבבו נגדם בעוז, ישנו חיצו לשונם, אך השיירה תעבור והרפורמה ההומוסקסואלית תעשה דרכה בבטחה הלאה. יש לציין שהחקיקה בנושא זה בארץ ליברלית כיום יותר מאשר בארה"ב, למשל, ורק במדינות סקנדינביה והולנד נהנים בני זוג חד מיניים מהכרה רחבה יותר של החוק.

מנקודת מוצא של השקפת עולם דתית, אני סבור שחובה להתנגד להכרה בזוגיות חד מינית, אך ניתן להעניק זכויות להומוסקסואלים על בסיס של שוויון בפני החוק ודאגה לזכויות הפרט מבלי להידרש להכרה שכזו. הצעתי היא שבכל ענייני הממונות העומדים על הפרק ייקבע שאדם יוכל לקבוע את זהות הנהנה מן הזכויות וההטבות. בדרך זו אנו עוקפים את הרפורמה ההומוסקסואלית ומציעים חקיקה ליברלית שאינה כרוכה בהכרעה בשאלת הזוגיות. הכרה בזוגיות חד מינית, לעומת זאת, עומדת בסתירה להוראתה של תורה, והיא אינה עולה בקנה אחד עם העיקרון שצוין לעיל להימנע ממתן עידוד ולגיטימציה לזוגיות חד מינית. חשוב להבין כי בעוד שהדרישה ההומוסקסואלית בשנות ה-80 הייתה שהחוק לא יתערב בחייהם, כיום הם תובעים הכרה בזוגיות חד מינית כשוות ערך לזו ההטרוסקסואלית. עמדה דתית-סובלנית יכלה לחיות עם התביעה הראשונה, אך אין היא יכולה לקבל בשום אופן את השנייה. נישואין משמעם הכרה ממסדית בזוגיות, והכרה זו היא עניין ציבורי מובהק שבו החברה קובעת את הנורמות המקובלות עליה.

כאן המקום לתת את הדעת על היחס והיעוץ שיש להעניק לבני נוער ולצעירים הנבוכים



הוראס פיפין, אדון דעה קדומה, 1943

יחד עם העיקרון "סובלנות אך לא מתירנות", צריכים להיות הגורמים המרכזיים בעיצוב עמדותינו בשאלות הרבות והמגוונות של חוק ומשפט ונורמות של אתיקה ציבורית העומדות על הפרק. במהלך השנים האחרונות התרחשה בישראל מהפכה משפטית מתמדת שהביאה לשינוי דרמטי במעמדם של ההומוסקסואלים: מהפכה זו החלה בשנת 1988 כאשר ביטלה הכנסת את האיסור הפלילי על יחסי מין בין גברים בחוק העונשין; המשיכה בחוק שוויון הזדמנויות ואיסור על אפליה בעבודה (1992); איסור על אפליה בצבא (1993 ו-1998); הענקת טובות הנאה לבן זוג מאותו מין בעבודה (פרשת אל על, 1994); החלת המושג "ידוע בציבור" על בן אותו מין (1997); ולבסוף – הוראה של בג"ץ למשרד הפנים לרשום את שותפתה הלסבית של האם הביולוגית כאם שנייה (2001). עם זאת, אין בישראל עדיין הכרה מלאה בזוגות חד מיניים, והדבר בא לידי ביטוי לא רק בכך שאין בארץ אפשרות לבני זוג הומוסקסואלים להינשא, אלא גם בשורה של עניינים הנוגעים לחקיקה, כגון: הסדרי

במקרים רבים כלפי מי שאינם שומרי מצוות. מדוע ייגרע חלקו של מי שמפר איסור משכב זכר, מזה המפר ביד רמה מצוות שבת, כשרות ומצוות חמורות אחרות? דומה שהיחס הרווח בציבור הדתי כלפי חילול שבת וכשרות בפרהסיה מוכתב על ידי העובדה שלהוותנו כבר דשו בהן רבים, והלב כביכול גס בהן, בעוד שההסתייגות מההומוסקסואליות מושרשת בלבבות.

הגם שאת המעשה ההומוסקסואלי יש לראות בשלילה נחרצת לאור תורת ישראל, הרי שיש לגלות יחס אנושי כלפי העושה אותו, שאף הוא נברא בצלם, וישראל אף על פי שחטא – אדם הוא וישראל הוא. עמדה דתית שקולה צריכה לנקוט בקטגוריות של דה-לגיטימציה ולא של דה-הומניזציה. עליה להדגיש את אי חוקיותו של

המעשה, מבלי להכפיש ולבזות את עושה המעשה.

עוד יש לזכור ולהזכיר שכמו בכל העבירות החמורות אין מקום להוציא פסק דין על אדם מבלי שישנם עדים שראוהו עושה את המעשה האסור. במקרה של משכב זכר האיסור חל על אקט מיני מלא ואין איסור "לא תקרב" המחייב הימנעות מכל מגע גופני בין גברים כפי שיש בשאר העריות. מאליו מובן שרק במקרים מעטים קיימות הוכחות ועדויות מספקות כדי להחשיב אדם כעובר על איסור משכב זכר על פי הגדרת ההלכה, ויש להיזהר זהירות יתרה בהוצאת משפט על בני אדם.

עקרון מפתח אחר שמן הראוי להציב הוא ההבחנה בין היחס כלפי ההומוסקסואל בפועל ובין תחומי ההסברה והחינוך שתפקידם למנוע את התפשטות התופעה. מתן זכויות להומוסקסואלים יכול לעלות בקנה אחד עם הדאגה לזכויות האזרח שגם אדם דתי צריך להיות שותף לה, אך אין הוא רשאי לעשות זאת באופן שייצור עידוד והכרה בנורמטיביות של אורח החיים ההומוסקסואלי. עמדה זו



לצעיר חילוני הנמצא באותו מצב. עובדות אלה מחייבות רגישות, זהירות והכוונה להדרכה מתאימה.

לסיום, חשוב להדגיש שהסתייגותנו מיחסים חד מיניים אינה נובעת מרגש נפשי של מיאוס אלא מבוססת על משנתה הרעיונית של היהדות בנושאים מהותיים דוגמת היחס ליצרים, מעמדה של המשפחה ותרומת היחיד לחברה. ■

בבעיית ההומוסקסואליות.¹⁷ מבוכה זו עשויה להתעורר בקרב מתבגרים ומתבגרות המגלים בקרבם משיכה מסוימת לבני מינם, ועקב כך הם חוששים מפני האפשרות שהם אמנם הומו'. יש צורך להבהיר להם שנטיות כאלה הינן שכיחות למדיי בגיל ההתבגרות בו נמצאת הזהות המינית בתהליכי התגבשות מורכבים, ואין בכך כדי ללמד על התנהגותם המינית בסופו של תהליך. חשוב לבדוק עם

ערך לאורח חיים הטרוסקסואלי. במקרים רבים הם שואפים לשאת אישה ולהקים משפחה למרות נטייתם המינית, והם משוועים לקבלת תמיכה והכוונה מתאימים. יש לעודד אותם ולהעניק להם יחס חיובי אוהב. האפשרות החלופית, שהיא המקובלת כיום, מעבירה את המסר שאין להם מוצא אחר פרט ליציאה מן המסגרת הדתית. צעיר דתי המגלה נטייה הומוסקסואלית עלול להיות גם במידת סיכון גדולה יותר של כניסה למצבי דיכאון ומחשבות בדבר התאבדות. רגשות אשם וקשיי התמודדות עם לחצים חברתיים אורבים לו יותר מאשר

הבא להתייעץ על סמך מה הגיע למסקנה שיתכן שהוא הומוסקסואל, האם על סמך מעשה שעשה, תחושה שהרגיש או מידע שהגיע לידיעתו בנושא זה. לא אחת עשוי להתברר שחששותיו נובעים מפרשנות שגויה שנתן לדברים ששמע או קרא או מטעות בהבנת תחושותיו האישיות. חששות אלה ניתן להפיג במיוחד במקרים שבהם אותו נער או נערה חשים במקביל גם במשיכה מינית כלפי בן המין האחר.

חשוב להסביר שלא דיברה תורה כנגד היצר אל בן אותו המין, כי אם נגד הוצאתו מן הכוח אל הפועל באופן של קום ועשה. אכן, גם אם קשה לשנות או לשרש נטייה מינית הרי שאפשר וצריך להדחיק אותה. המושג הדחקה הוא לצנינים בעיני הפסיכולוגיה המודרנית, אך הוא בשר מבשרה של כל תורה דתית, ועליו נשענת מערכת המצוות ותורת המוסר של היהדות. מאידך גיסא, יש להדגיש שהעובדה שדחף מסוים קיים אצל האדם, אף אם נקבל את ההנחה שהוא מולד או נרכש בשלבי התפתחות מוקדמים, לא יהיה בכך כדי להכשיר את המעשה. תאוה למאכלים אסורים עשויה להיות נורמלית ותקנית ביותר אך אין הדבר מתיר את האסור. על כגון זה נאמר: "אפשי ואפשי ומה אעשה שהתורה אסרה עלי".¹⁸

יודגש כי צעירים שומרי מצוות המגלים נטיות הומוסקסואליות שונים בדרך כלל מצעירים חילונים בכך שאין הם טוענים שאורח החיים הזה הוא העדפה חלופית שוות

אכן, גם אם קשה לשנות או לשרש נטייה מינית, הרי שאפשר וצריך להדחיק אותה. המושג הדחקה הוא לצנינים בעיני הפסיכולוגיה המודרנית, אך הוא בשר מבשרה של כל תורה דתית, ועליו נשענת מערכת המצוות ותורת המוסר של היהדות

1. על הומוסקסואליות בחברה הדתית התפרסמה כתבה מפורטת בידיעות אחרונות (24.6.1996) תחת הכותרת: "א-לוהים ברא אותי חוטא", ובה מסופר בין השאר על קבוצת תמיכה בשם ה"ד - הומוסקסואלים דתיים.
2. ליתר הרחבה ראו: רונן לוביץ, "עמדת היהדות כלפי יחסים בין בני מין אחד וקווים מנחים ליישומה בחינוך", מים מדליו - שנתון מכללת ליפשיץ, י-ם, (תשנ"ו), עמודים 233-251. במסגרת אחרת יפורסמו דברים נוספים בנושא יחסים חד מיניים במקורותינו.
3. תורת כהנים ויקרא יח, 3; יבמות עו, א.
4. ראו הר"ן והרא"ש במקום וספר החינוך מצווה שטו.
5. בעניין דור המבול ואנשי סדום ראו: בראשית רבה כו, ט; בעניין אנשי כנען ומצרים ראו: ילקוט שמעוני סימנים תקפו ותקצ.
6. שולחן ערוך אבהע"ז סי' כד ונ"כ; קידושין פב, ב.
7. לדוגמא: שו"ת מים עמוקים ב, מב; שו"ת שואל ומשיב מהדורה קמא א; שו"ת תורה לשמה סימן שעח.
8. ראו במאמר מפורט שפורסם לאחרונה: י' בן נאה, "משכב זכר בחברה היהודית העות'מנית", ציון, שנה סו, (תשס"א), עמודים 172-200.
9. ראו לדוגמא: שו"ת המב"ט א, רפז; אגרות משה (אבהע"ז ד, קיג) על מקרה של אשה שגילתה מיד לאחר נישואיה שבעלה חוטא.
10. במשכ"ז; נודע ביהודה מהדורה תניינא אבהע"ז פט.
11. ראו: מישל פוקו, הרצון לדעת: תולדות המיניות, א, תל-אביב 1996, עמודים 33-35.
12. תורה תמימה ויקרא יח, 22.
13. שו"ת אגרות משה או"ח, ד, קטו.
14. D. Bleich *Judaism and Healing*, Ktav Pub., NY 1981, pp. 71-72.
15. א' קוסמן, "הומוסקסואל כהלכה", הארץ, 30.1.1998, 20.2.98.
16. א' קוסמן, "האומנם חרבה סדום בשל הומוסקסואליות?", שם, 26.6.1998.
17. תודה למר זאב שוודל מהמחלקה לקרימינולוגיה באוניברסיטת בראילן על הארה זו.
18. דברי בקטע זה מבוססים במידה רבה על מאמרם של ד"ר יואל ולוולסקי והרב ד"ר דוב ווינשטיין "יעוץ רוחני ראשוני לצעיר דתי בעל דחפים הומוסקסואליים", אסיא נט-ס, אייר תשנ"ז עמודים 108-115.
19. ספרא פרשת קדושים, ט.

הרווקות

נבר לא רק אחנות

עם עליית הגיל השכיח של הנישואין בחברה הדתית, הולכת וגדלה קבוצת האנשים שאינם נשואים גם בשלהי העשור השלישי לחייהם. מחקר ראשון בנושא מגלה תהליך מעניין שעוברת "המתרווקות" בבניית חיים עצמאיים

בבסיס מחקר שערכתי בניסיון להתחקות אחר חוויית הרווקות בקרב בחורות מהציבור הדתי-לאומי. המחקר התמקד בסיפורי חיים באמצעות ראיונות עומק כמקור להבנת תופעות חברתיות-אנושיות. הכלי המרכזי של מחקר כזה, המכונה מחקר איכותני-נרטיבי, הוא ראיונות עומק. הדיאלוג מקפל בתוכו אפשרות כפולה: האחת – הסיכוי להבין את איכות התופעה הנצפית, והשנייה – היכולת להשתמש בהבנה זו לפיענוח מעשים אחרים שנדמה לנו כי הם מוכרים ומובנים מאליהם.

הראיונות נערכו עם בחורות בגילאי ה-30 אשר בחרו להתגורר ב"דירת רווקות" בשכונות קטמון ורחביה בירושלים. הראיונות נשאו אופי של מעין "שיחת נשים", תוך תחושת הבנה הדדית ושותפות רגשית היוצרת אפיק לשיחה פתוחה וזורמת. לא היה צורך בעצירת השיחה כדי להסביר מושג זה או אחר. הקודים היו מובנים והשיחה נסבה על התחושות, החלומות, האכזבות ומה שביניהם. גיל הנחקרות מהווה נקודת זמן העשויה לאפשר ראייה רטרוספקטיבית של הרווקות. פרופיל המרואיינות היה הטרוגני מבחינת תחומי העיסוק, מוסדות חינוך שבהם התחנכו, השכלה, מאפיינים חברתיים של משפחות מוצא והשקפות העולם. כל אלה התרכזו תחת הכותרת הרחבה הקרויה: "החברה הדתית-לאומית".

בפריסת הסיפור הביוגרפי עורכות המרואיינות קריאה לאחור של חייהן. קריאה זו מהוורת, מתפתחת תוך כדי דיבור ומכילה תהיות, מחשבות והתבוננות פנימית.

מתוך קשת רחבה של קולות התבררו שלושה מאפיינים מרכזיים מסיפורי החוויה האישית: א. התברר כי ניתן להבחין בשלושה ערוצי שיח של הנחקרות: עם החברה הדתית-לאומית, עם המודרנה ועם הקב"ה.



סדרת התמונות במאמר היא מתוך התערוכה the x fight של הצלמת סיצי גלעד. אוצרת: הדס מאור

שמעניקה בחורה למצבה כאישה שאינה נשואה. משמעות זו ניזונה מערכיה וממסרים חברתיים שהיא מקבלת מסביבתה. תקופת הרווקות היא ללא ספק בעלת עוצמות גבוהות במיוחד: לצד מילוי משימות החיים נדרשת הרווקה להתמודדות מתמדת עם הנורמות שטובעת החברה. קידום ההשכלה ופיתוח תפיסה ביקורתית גובים אף הם מחיר חברתי לעתים. ההתמודדות של הרווקה היא בעצם התמודדות אוניברסלית של האישה עם הלא-נורמטיבי בסביבתה החברתית.

סיפורים שונים הם למעשה גירסאות אישיות של משמעות חברתית, לעתים "קולות" שונים של אותו טקסט תרבותי. הנחה זו עמדה

חפציבה שטול

א. הרקע: סיפורן של המתרווקות

"...אני חושבת שאנחנו חיים בחברה כזאת שתמיד מחפשת למה אנשים לא התחתנו... אם הם רווקים חייב להיות בהם איזשהו דפקט... החברה זה גם אני..."
"איך בגיל 23 כבר חשבת איזה אסון לאומי זה שאני לא התחתנתי..."

בניגוד להגדרה הנייטרלית "רווקה", מתייחס הביטוי "חוויית הרווקות" למשמעות האישית

חפצי שטול (M.A. בעבודה סוציאלית) עוסקת בטיפול באמצעות איפור: פיתוח אישי והנחיית קבוצות.



היא זמנית ועשויה להשתנות, "שועת ה' כהרף עין", כהגדרת אחת המרואיינות. **"אני מדברת על תחושה של ארעיות שזו פעם שלישית שחתמתי שכירות ושברור לי שאני הולכת לעזוב באמצע, אני תמיד מכניסה את הסעיף**

שאם מישהי עוזבת אז היא צריכה להביא מישהי אחרת. ולא סתם, באופטימיות. ואני לא צוחקת, השנה זה באמת יקרה..." יחסן של המרואיינות לתקופת הרווקות מורכב מהתייחסות לתקופה כאל מצב ארעי ששאיפתן כי ישתנה, ועם זאת כאל מציאות קיימת, הכוללת גם תכנים נוספים. התפקוד לפיכך הוא דואלי. מן הצד האחד: **"יש הרבה מצבים בחיים שאנחנו מחכות לבן הזוג לראות מה ואיפה. כמה שאנחנו חיים, כל הזמן משאירים מקום"** – זוהי התמודדות במצב של המתנה, קפיאה, פסיביות מסוימת. ההיגיון מפנה את מקומו לתחושה המרכזית, הציפיה, ואתה עיכוב ההתפתחות ברמות השונות: **"לא קונים מכונת כביסה כי זה למסד את הרווקות. כאילו מה קרה? אולי זה הגיוני בגיל 22 לא לקנות כל מיני דברים..."** ומן הצד השני – **"אני לא אדם שחי בהמתנה, אני לא מוכנה לקבל את זה, החיים שלי יש להם תוכן ותוקף ומשמעות גם בלי בן זוג. אנחנו חייבים לנצל כל רגע ורגע לא בלחשוב על מה יהיה ולהיות בעמדה של מה שעכשיו הוא לא שווה..."**

ב. הרווקה, המשפחה והחברה הדתית-לאומית

בהמשך המאמר אתמקד בעיקר בערוץ השיח של הרווקות עם החברה הדתית-לאומית. זהו שיח אישי אשר נוצר מתוך השיח החברתי ובאותה עת תורם להבנייתו. יש כאן מעין יחסי גומלין המקשים על ההפרדה בין עולמה של הרווקה למשפחה ולחברה.

אקראיים לכאורה, מועברים מסרים אישיים ומתגבשים קשרים חברתיים. בסיומה של התפילה בערב שבת נוצרות התקהלויות של עשרות בחורות ובחורים. ההתגודדויות בקבוצות קטנות, העיניים המשוטטות סביב, שקית נייר ובתוכה בקבוק יין, התפזרות לסעודת שבת ב"דירת רווקים" זו או אחרת, הן ראי לתופעה. אותן סעודות שבת משמשות לעתים קרובות כהזדמנות להיכרויות חדשות, פוטנציאל לגישושים ראשוניים באווירה חברתית בלתי פורמלית בשיטה של "חבר מביא חבר". **"אשמח אם חברה שלי תשב בשולחן ותראה מישהו שמתאים לי... זה רצון שמלבד שאת רוצה בן זוג... לגרום לאנשים אושר"**. ניתן לומר כי למגורים בירושלים יש התייחסות כחוויה מתקנת. התיקון הוא כפול: הפחתת תחושת החריגות שבסביבת בית ההורים וכן הזדמנות למציאת בן זוג בהתחככות החברתית – "להיות במקום הנכון בזמן הנכון".

"זה רק עניין של זמן"

"יום הולדת זה זמן של חשבון נפש. מין סיכום של מה עשית עד היום ומה אתה רוצה לעשות הלאה. וכל שנה שעוברת ואתה לא מגשים את מה שאתה רוצה לעשות – זה קשה כל פעם מחדש. וכל שנה המספר עולה וכל שנה המחשבה שהנה אני בת כך וכך ואני עוד לא נשואה, אז זה מבאס". החגים והמועדים במעגל השנה הם תזכורות חיות לזמן החולף ולהתחדשות האישית המתבקשת מעת לעת. הרצון להתקדם ברמה אישית טומן בחובו הכרה כי תקופת הרווקות

ב. ממד המקום – המגורים בירושלים – עלה כמאפיין משמעותי בעיצוב חיי הרווקות. ג. ממד הזמן בלט כמשמעותי ביותר בהתפתחות חוויית הרווקות.

חומר המחקר הצמיח מתוכו מושג חדש: "תהליך התרווקות" – תהליך דינמי ומתמשך של פיתוח ביוגרפיה אישית, סיפור חיים ייחודי שהוא ביטוי עצמי פנימי. "רווקות" היא פסיבית, מצב של הישארות במקום. "תהליך ההתרווקות", לעומת זאת, מתאפיין בפיתוח ביטוי עצמי, בלבטים, בצורת התמודדות עם משימות בחיים, באימוץ נורמות או בדחייתן, וכן בבחינה של מאפייני בן הזוג הרצוי. ההתרווקות מאפשרת לכל אחת לכונן זהות פרטית משלה, זהות המורכבת משימור מחד, ומיכולת ליצירה חדשה והיחשפות לפחות מוכר מאידך.

על דעת המקום

"אני גרה בירושלים כי כאן גרים כל האנשים במצבנו, לא כולם אבל הרבה, אני מאמינה שאני גרה כאן בעיקר מבחינה חברתית... אני חושבת שלאנשים במצבנו זה ממש פתרון טוב".

שכונות קטמות ורחביה בירושלים מוכרות כמקום ריכוז של רווקים ורווקות. המגורים בשכונה ותיקה ומבוססת בעלת ניחוח ירושלמי רומנטי, הפכו לנורמה ויצרו מעין מעוז חברתי-תרבותי. הרחובות המשמשים במהלך השבוע לקניות ולמעברים, הופכים בשבת למסלול המשקף את המתרחש בספרה האישית של הרווקות והרווקים. במהלך השבוע שולטים העיסוקים היומיומיים, הדוחקים במעט את נראות התופעה, מה שאין כן בשבת. בשבת השכונה כאילו מסירה מעליה מסך ומאפשרת הצצה למעין רחבה חברתית שבה מתקיימים מפגשים

"השנה, אם את מדברת על סמליות, החלטתי שלקראת חנוכה הבא אני קונה חנוכיה. עד עכשיו לא



היתה לי חנוכיה, אבל אין מה לעשות, זה לא משהו זמני כל כך, ואני כבר לא תחת חסותו של אבא שלי"

השיח עם החברה בחן שלושה נושאים מרכזיים: התא המשפחתי כערך עליון; תהליך ההתרווקות מול התסריט החברתי המקובל; המודרנה ובן הזוג האידאלי. בכל אחד מהתחומים יוצר מקומה הייחודי של הרווקה "אתגור חברתי" – ערעור והרהור מחודש על מוסכמות חברתיות, ובחינתן לאור המציאות המשתנה.

1. התא המשפחתי כערך עליון

הגרעין המשפחתי הוא יסוד ראשון במעלה בערכי היהדות. ההתייחסות לבניית משפחה היא כנדבך בבניין העם, כדברי חז"ל: "המשמח חתן וכלה כאילו בנה אחת מחורבות ירושלים". האפיק המובנה של בניית משפחה בגיל צעיר, אשר מופנם במסגרת המשפחתית ובמוסדות החינוך, מושרש בכל נימי הנפש, הרגש והחשיבה. מצב הרווקות עומד בסתירה לאידאה זאת. הבחורה הרווקה עומדת תדיר מול אותם אידאות וערכים ומנסה להכיל תחושות קשות של תסכול, עצב ואף תחושת כישלון אישי לנוכח אי מציאת בן זוג. "אני חושבת שהתחלתי לחוש את הקושי כשסיימתי את הלימודים הגבוהים... הייתי בת 23... כל החברות מסביבי התחילו להתחתן והתחילה לבצבץ תחושה של חריגות".

רבים היו הביטויים בראיונות שחברו בין השאיפה האישית למציאת בן זוג, ובין הגשמת החלום הקולקטיבי – הגאולה וביאת המשיח: "רווקה זה סוג של מצב שהוא זמני. גם הגלות הייתה זמנית. 2000 שנה. ואז... יצא להיות זמני הרבה זמן".

אנלוגיות אלו הן חלק מהפנמת ערכים מובילים ואימוץ מסגרות חשיבתיות הגמוניות, זהו ניסיון לתפוס את מצבן בתוך מערכת אמונות ודעות קיימת, וכך אולי להשתמש בכלים זהים בהתמודדות הרוחנית עם הרווקות. יחד עם זאת, הרווקות מקבלת בסיפורים אלו משמעות של חוויה המאשרת ומעצימה את תהליך הערעור על המובן מאליו החברתי: "...בהזמנות לשמחות ובהזדמנויות דומות

מציאת בן זוג והקמת משפחה. ערך הקמת המשפחה נתפס כערך אבסולוטי כמעט. מציאת קיום פנימי של האישה שאינו קשור רק בהתייחסות לטיפוח התא המשפחתי מתפרשת כאקט של בריחה, הסחה מהמטרה ואולי אף כאקט מרדני.

המגורים ב"דירת רווקות" הם אקט ראשוני בשבירת הנורמות של האידאה המשפחתית. נוצרת הכרה בחשיבות מציאת מקום פרטי, המאפשר ביטוי אישי שלא בתוך משפחה. מתפתח אורח חיים המתמקד באינדיבידואל ומתרחק ממסגרות הילדות שבהם חשה הרווקה חריגה.

"מבחינתי זו לא תקופת ביניים שבסופה הגאולה תבוא והכול יהיה בסדר. המשיח שלי זה לא בעלי... יש לי עולם פנימי שלי. החלום שלי זה להיות חזקה, בריאה, שמחה, לעשות כל מיני דברים עם האישיות שלי. לא בן הזוג יפתור אותם... ובכל זאת, בוא יבוא, אף על פי שיתמהמה".

מובעת כאן תביעה לקבל לגיטימציה להתפתחות האישית, למרות שהמודל החינוכי-חברתי, על פיו בחורה נישאת בראשית שנות ה-20, לא צלח. מתקיים כאן ניסיון של הרווקה ושל הסביבה החברתית לחבור לאותן נקודות בהגשמה העצמית שייתכן שאף יסייעו לה במציאת בן הזוג. האתגור החברתי כאן הוא בנתינת תוקף ומשמעות להתפתחות האישית, גם אם אינה בהתאם לאפיקים משפחתיים מתוכננים.

2. תהליך ההתרווקות

מול התסריט החברתי המקובל

הקודים החברתיים-דתיים עשויים להיות מובנים מאליהם למי שמכיר את האוכלוסייה הדתית-לאומית. הם יוצרים מעין תסריט חיים עמוס ערכים אליו מתועל הנוער: החינוך לנישואין אצל הבנות ולימוד תורה ושירות קרבי שיקדש שם שמים אצל הבנים. פסיעה בנתיבים שונים, אף שלא מבחירה, יוצרת תחושת החמצה אישית העלולה להחריף

לא מתייחסים אליך כאל בן אדם מבוגר ברשות עצמו עד שאת מתחתנת. זה גם בא לידי ביטוי בחגים. לא ירימו אליך טלפון להגיד לך חג שמח. מספיק שהרימו טלפון למשפחה, זה כולל אותך".

"...השנה, אם את מדברת על סמליות, החלטתי שלקראת חנוכה הבא אני קונה חנוכיה. עד עכשיו לא היתה לי חנוכיה, הייתי מדליקה פה ושם וגם לא הקפדתי להדליק כי אבא שלי מכוון עלי. השנה אמרתי: אין מה לעשות, זה לא משהו זמני כל כך, אני לא תחת חסותו של אבא שלי, זה עכשיו החיים שלי ואני לא חיה באוויר".

שתי המובאות מציגות התמודדות עם מיצוב הרווקה במסגרת המשפחתית ובהגשמת ערכי המשפחה. יש כאן ניסיון לחידוש נורמות חברתיות, מתוך העמדת העצמי בשלמות ומתוך עצמיות ועצמאות לקיום מצווה. ההתנהלות המושרשת של תקופת הרווקות מבוססת על התחושה של "לקראת נישואין". העשייה "בינתיים" מבטאת לא אחת אמביוולנטיות: מצד אחד הרצון להיות בזכות עצמן, ומצד שני החשש לבנות חיים עצמאיים העלולים להיתפס כהשלמה עם מצב הרווקות וכחוסר אמונה בשינוי המצב הקיים.

רווקה המנהלת אורח חיים עצמאי היא למעשה נטע זר בעולם משפחתי מובנה בכל רבדיו התופס את האישה כ-"ילדה של" או "אישה של". לדברי המרואיינות הקשיים שלהן מעמיקים במפגשיהן עם החברה הממקדת את הגשמת ייעודה במשימה של



אצל חלק מהמראיינות קיבלתי היתרו ההתרווקות ביטוי בסמנים חיצוניים כלבוש ודפוסי בלוי, כמו גם בחיפוש מתמיד אחר מסגרת שתאפשר התמודדות אמיתית עם המציאות האופפת אותן. אך יש להדגיש – התיאור "לעשות את

מה שמתאים לי" שולב אצל המראיינות בטבעיות עם אמונה בקב"ה ועם עולם מושגים ערכי. לא מדובר בניכור דתי אלא בהליך של ליבון אישי בכדי ליצור מסגרת תודעתית רצויה.

כמו הציפור המתבוננת מזוויות שונות על המתרחש ומזהה שטחים מוסווים לצד אלו המטופחים ומלאי אדם, נסיבות הרווקות מביאות את הרווקה לפרספקטיבה רחבה בבחינת שאלות של זהות ובחינת תכנים חברתיים שמרניים. בניגוד לתא משפחתי שמוקם בגילאים צעירים ומתפתח בתוך מסגרות החברה הדתית, מצריכה ההתרווקות פיתוח תובנה אישית כמענה לדיסהרמוניה בחיים. האתגור החברתי בזווית כזו מתמקד בתהליך פיתוח תפיסת עולם של הפרט. אומץ ונחישות להתמודד עם הקיים הממשי ולא רק עם אוטופיה חברתית בה כולם נעים לאותה מטרה ערכית באותו אפיק צר.

3. המודרנה ובן הזוג האידאלי

"דווקא זה מדליק בחורים בקטע הזה. זה לא רגיל, זה לא שגרתי, נורא מתלהבים מזה שאני מפעילה תאטרון בובות. הם רגילים למורות, סוציאליות, לחכמות כאלה, תואר ראשון, תואר שני ואני לא, אהבלה, לא למדה אפילו תואר ראשון. לא מאיימת עליהם. זה מדליק, זה לא שגרתי וזה תמיד שובר את הקרח".

ההתערות בחברה החילונית וההיחשפות למודרנה מציבים אתגר נוסף בחיפוש אחר

הודות להיעדר מסגרת חינוכית הלוחצת בדרך כלל לקונפורמיות. מתפתחת הכרה כי מתחת למעטה החיצוני של נורמות מחייבות, של אידאות המחברות בין התורה, העם והארץ של חברה ערכית-איכותית, ישנן מורכבויות שנוטים לדחוק אותן לפינה. המסגרת המחשבתית-אמונית-תרבותית שהבחורה הורגלה אליה עומדת במבחן המציאות.

"...קיימת בעיה שהחברה שלנו נמצאת בתסבוכת, אנחנו במלכוד, באיזשהו מעגל סגור. בואי נאמר שבתחום הזה זה מאוד בולט בגלל כל הטאבוים החברתיים, הסטריאוטיפים. מה יחשבו, איך אני אתפס על ידו, מה זה אומר אם אני אתחיל עם בחור... וזה אבסורד של החברה שלנו. זו חברה מסרסת, מצד אחד הכול פתוח, חברה מעורבת, ומצד שני כל הנורמות הדתיות חינוכיות תוקעות, אנחנו נופלים בין שני העולמות, לא נפגשים".

לעתים עומד השיח האישי בסתירה לשיח החברתי ובמידה מסוימת קורא עליו תיגר.

"... מה שהתאים לי בגיל 20 לא מתאים לי היום. ראיתי שזה לא כל כך עובד. לא ללכת עם מכנסיים, לא ללכת לים, לא לרקוד. כל אחד עושה את מה שהוא... זה אישי. אני באופן אישי מרגישה שאני עושה את מה שמתאים לי".

בשל אי העמידה בציפייה החברתית. "החברים מאוד מפרגנים: את יפה, את חכמה, פשוט עוד לא מצאת... אבל כמה אני יכולה לבוא לבריתות שלהם? נפגשים ואני מאחור. מה קורה? גם אני רוצה לגדל אתם את הילדים... ואז אני

גם חושבת על העתיד. שכשהם יהיו סבא וסבתא אני אגייס את הילדים שלי, במקרה הטוב".

עמידה בתסריט הראשוני יוצרת תחושת סיפוק, השתייכות והערכה חברתית מצד הסובבים. כשהבחורה אינה צועדת באותו תלם, אינה מותאמת ל"מודל הטהור", מתפתח ריחוק ויציאה מהחשיבה הסוחפת, ומעמדה זו נוצרת הזדמנות להתעמת ולשקול את הדוגמה המקובלת:

"ההתייחסות שלי לעובדה שאני לא נשואה היא הפוכה. אם קודם חשבתי שאני דפוקה ובגלל זה אני לא נשואה, היום אני חושבת שאני פשוט יותר מדי טובה ובגלל זה אני לא נשואה. וזה לא בא ממקום של שחצנות. זה בא ממקום של להכיר בערך עצמי". "את מכירה את החברים מ'בני-עקיבא' שהתחתנו בגיל 20? נראה שהם נשואו שם. אותן אמונות, אותם דברים, אני לא מזלזלת אבל אני מאוד אוהבת את מה שנהייתי ואני בטוחה שזה בזכות זה שאני לבד... אני נזכרת בחברות שלי שהתחתנו, זה כאילו שהן הולכות ב-16:00 למפקד של 'בני-עקיבא'..."

נוצרת איזושהי הפרדה בין "אני" ו"החברה". השנים החולפות מדגישות את נקודת המבט יוצאת הדופן של הבחורות על החברה. כשהן רחוקות ממסגרת מחייבת הן יכולות להתמודד עם האמת הפנימית, עם ערכים הנבחרים במירוץ החיים השוחק. בשלב זה של חייהן, מגבשות הבחורות מרחב אישי המתאפשר

“את מכירה את החברים מ'בני-עקיבא' שהתחתנו בגיל 20? נראה שהם נשארו שם. אותן אמונות, אותם דברים, אני לא מזלזלת אבל אני מאוד אוהבת את מה שנהייתי ואני בטוחה שזה בזכות זה שאני לבד”

תמר ביאלה

א. הבעיה: מציאות

פטריארכלית במקרא

התאולוגית המוסלמית, ריפעת חסן, מצביעה על שלוש הנחות תאולוגיות הקיימות בשלוש הדתות המונותאיסטיות אשר מעצבות את העליונות הגברית.² הנחות אלה נגזרות כבר מסיפור בריאת אדם וחווה בבראשית פרק ב, סיפור המתאר בריאות לא סימטריות, המבנות תפיסה הירארכית של הבדלים בין המינים:

א. ראשון ברא האל את האדם ומאוחר יותר נבראה אישה מצלעו. מסקנה: קיומה של האישה הוא משני.

ב. החטא הראשון באנושות נעשה על ידי האישה. האישה, על כן, אחראית להתדרדרות המוסרית של האנושות.

ג. אישה נבראה לא רק מאדם, אלא עבורו - קיומה הוא אינסטרומנטלי.

על פי סיכום זה, כבר הפרק השני במקרא מותיר את הקורא/ת הפמיניסטית/ת של המקרא במצוקה. האם היא הכרחית? כיצד ניתן להתמודד עמה?

בדיון הפמיניסטי הדתי קיימת כבר שנים רבות התלבטות ארוכה לגבי היחס הראוי למקרא. על פניו נתפס המקרא כמבנה מציאות פטריארכלית ולפיכך אינו חינוכי. הטיעונים האפולוגטיים הקלאסיים המתיימרים לאפשר לקורא/ת לסבול את המקורות ואולי אף לקבל מהם השראה רוחנית ומוסרית הולכים ומאבדים מתוקפם. כלפיהם מועלות טענות נגד רציניות ותובעניות שמסקנתן היא שאין עוד מקום לחזור ולקרוא את המקרא, אפילו לא קריאה ביקורתית.

הדיון שאני מעוניינת להצטרף אליו הוא דיון דתי כללי ולא רק יהודי. הנחת היסוד הפמיניסטית היא שלקריאה בכתבי הקודש השפעה פוליטית ופסיכולוגית על חיינו. היא

בלהיות נחמדה, להיות חברותית, להיות כל מיני דברים שהם לא”.

רכישת השכלה על ידי נשים מאיימת על התודעה הגברית. האינטואיציה הנשית, בינת הלב, קיבלה בעשורים האחרונים חיזוק אינטלקטואלי שהיה עד אז בעיקר נחלת הגברים והדבר משפיע על היחסים בין המינים. המרואיינות חשות כי השילוב המיוחד, הבלתי אפשרי כמעט, בין החיים הדתיים לחיים המודרניים הוא נחלת הנשים בעיקר. מנקודת ראותן של הרווקות, דווקא הגברים שנחשפו למודרנה מוקדם יותר, נוטים לדחוק מחוץ לתחום הזוגיות את הלך המחשבה המודרני שאימצו בתחומים אחרים. האתגור החברתי נסב אפוא על בחינת המרחב החברתי. זהו תהליך מתמשך של יצירה חדשנית המסוגלת להכיל את השינויים של גלגלי הזמן, בלי פגיעה ברוח ההלכה ותוך עיבוד מחודש של הנורמות החברתיות.

הרווקות כפריזמה

לחברה הדתית-לאומית

השיח של הרווקות עם החברה פותח עבורנו צוהר לזהות החברה הדתית-לאומית ולהוות החיים שלה.

סיפורי החיים מחברים את התופעה – “הרווקות” ואת הבית – “החברה הדתית-לאומית” למארג צבעוני אחד, בו טווים שתי וערב של סוגיות מרכזיות. אצל הרווקה, בידוד המשתנים של השתייכות לקהילה, בן זוג וילדים, גורם לפיתוח רגישות למשמעותם של הנורמות המקובלות וצורך לעשות “סדר אישי” בהם. הרווקות, השוברת נורמה חברתית, חושפת בפנינו תרכיז של התמודדות עם המורכבויות המובנות במציאות החיים של החברה הציונית-דתית. ■

המחקר נעשה לקראת קבלת תואר מוסמך בעבודה סוציאלית באוניברסיטה העברית בהנחייתה של פרופ' תמר רפפורט. חברה למחקר חגית בנבנישתי.

בן זוג. הבנות מתארות תרכובות שונות של דת ומודרנה, מינונים שונים ומגוונים של יסודות ערכיים ותורניים לצד תרבותיים. “בחור פתוח” מקבל בשלב זה של חייהן משמעויות שונות מאז גילאי העשרים המוקדמות. “בחור רחב אופקים” הוא עוד דרישה ברשימת המאפיינים הרצויים למציאת בן זוג.

“...אני מכירה מעט מאוד בנים שמכילים את הניגודים והסתירות מבחינה דתית. של פתיחות מאוד גדולה, ליברליות מחשבתית ומעשית ומבחינת סוגים של היחשפויות לעולם תרבותי, גם לא זה הדתי, ובמקביל מחויבות משמעותית ורצינית להלכה, קשר עם העולם הדתי רוחני, קשר לחוויות רוחניות. קשה למצוא מישהו שיענה על כל הצרכים הרגשיים ובמקביל שתהיה גם התאמה מבחינה רעיונית ותודעתית-דתית. זה מין שילוב שלא כל כך הצלחתי למצוא...”

הדימוי הרומנטי של הזוגיות, כמו למשל לימוד משותף המכיל בתוכו סממנים של קידמה, מתנפץ לעתים. בתוך כך מתפתחת התפלמסות אישית על תוצאות אותה דרך חיים מתקדמת ועל הצורך לדחוק את השינוי העצמי, כדי להתאים לעולם הגברי.

“שכנעתי אותו שנעשה טיול ואז הבאתי אתי גם ספר... אחר כך אמרו לי אנשים מקורבים שאוהבים אותי: ‘שלא תעזי לעשות את זה יותר’, כי בחורים פוחדים מזה. הם מרגישים שבוחנים אותם. הלמדנים הכי גדולים, והדוסים הכי גדולים, ברגע שאת באה אליהם עם ספר הם חושבים שאת בוחנת אותם. אין להם את הבגרות להבין שהם לא חייבים לנצח פה”.

“אני חושבת שבחורים דתיים מפחדים מהתמודדות... הלימוד וההתדיינות זה התחום שלהם. בזה הם חזקים. אני אולי אהיה חזקה

קריאה 2/כ

על הבעיה הפמיניסטית של קריאה במקרא

אמר רבי אלעזר:
"מתוך שיודעין בהקדוש
ברוך הוא שאמיתי הוא
- לפיכך לא כיזבו בו"¹
(יומא סט, ב)



ראול אנגיאני, הקוץ, מקסיקו 1925

המקרא גם באופנים אחרים, לא-מסורתיים. קריאת המקורות המסורתית המבליטה את חלקם של הגיבורים הגברים ואת פניו הגבריות של האל מוערכת כפוליטית ולא-הכרחית. יש להתאמץ ולחלץ מתוך המקורות ומתוך מקורות היסטוריים וארכיאולוגיים אחרים את סיפוריהן של הנשים ולהוסיפם לכתבי הקודש במעמד זהה (היסטוריוגרפיה). לצד זה יש להמשיך את התורה שבעל פה, לכתוב מדרשים שיאפשרו לנשים ולגברים מודרניים להתעצם מסיפורי הגיבורות הנשיות ומפניה הנשיות של האלוהות ולהקנות להם מעמד זהה למסורות המסורתיות שבעל פה. גם אם המקורות מבנים סדרה של הבדלים בין המינים, כך נטען, אין הכרח לראות בהם הבדלים מהותניים או הבדלים המצדיקים עליונות של מין אחד על השני, ותפיסה של המין האחד כנורמטיבי ושל השני כ"אחר". ההבדלים הם תלויי תרבות בלבד, זמניים ויחסיים.

התפתחות התאוריות של הפרשנות (הרמנויטיקה) מצביעה על היסוד האינסופי בהבנת הטקסט ובפוליטיקה המעצבת אותו. את המקרא נתאמץ לקרוא מעתה באופן עקבי ורצוף קריאה דה-פטריוארכלית, כלומר קריאה שבה לא ניתן לפרש שום אירוע וחוק כמקבל ומצדיק פטריארכיה.

למשל – לא נקבל פרשנות המצדיקה את הפגיעה בהגדרה, כחלק ממהלך אלוהי נסתר

ביחס לקריאה בכתבי הקודש³ ואנסה להציע פרספקטיבה נוספת לדיון זה מן המקורות היהודיים:

פרספקטיבה היסטורית

הצעה שכחה לפתרון בעיית המקרא היא זו הקוראת לבחון את המקורות מתוך פרספקטיבה היסטורית. העמדה שכזו תאפשר "להבין" את אי ההומניות היחסית שבהם, ומתוך השוואה לנוממות אתיות אחרות באותן תקופות אפילו להתפעל מהם כעליונים מוסרית באופן יחסי. לטענה זו מגיבות המתנגדות בטענה שבכל מקרה מערכות היחסים בין גברים לנשים במקורות אינן רלוונטיות בעולם פמיניסטי. עם הנשים שבמקורות אין לאישה בימינו דבר במשותף; הנשים שבמקורות אינן יכולות להוות מודל לאישה עצמאית בעלת חופש פעולה ושוות ערך לגבר. לנשים מודרניות לא תיתכן שפה משותפת עם נשים שמגדרן ומיניותן אינן נתונות לשליטתן.⁴

היסטוריוגרפיה ופרשנות

טענה פופולרית אחרת המחייבת את העיסוק במקרא נשענת על האפשרות לקרוא את

מעצבת סדר חברתי ו"תפיסת עצמי". היא מעצבת הערכה, יחס והתנהגות כלפי הזולת. יש שיטענו שפמיניסטים יהודים לא צריכים להיות מוטרדים בבעיה זו, משום שביהדות ההתנהגות מעוצבת בעיקר באמצעות התורה שבעל פה ו"ההלכה", ולכן האנרגיה הפמיניסטית צריכה להיות מושקעת בניסיון להשתלב בעיצוב ההלכה ובניסוחה. אני מקבלת את מקומה של הדינמיקה ההלכתית בעיצוב המימד הנורמטיבי של החיים היהודיים ואת חשיבות השתלבותן של נשים במערכת זו, אולם אני מעריכה ומרגישה שבכל זאת יש למגוץ עם המקרא השפעה משמעותית על צבינה של החוויה הדתית, האישית והציבורית וגם בו צריך לעסוק. התהליך הפמיניסטי היהודי, על כן, צריך לפעול לא רק בחזית ההלכתית אלא גם בחזית ה"מסורתית", כלומר ברמה של הסיפור שאנו לומדים ומלמדים, משום שהוא משפיע לא פחות מן החזית ההלכתית על אורח חיינו אך בניגוד לה השפעתו אינה ברמה הפוליטית המודעת אלא ברמה הסמויה, העמוקה, הבלתי מודעת. אסקור בקצרה מספר טיעונים פמיניסטיים

תמר ביאלה לומדת לתואר שני במכון שכטר.



או גלוי כלשהו, ולא נסתפק בהצדקות חלקיות כלשהן של שרה ואברהם למעשה, אלא ננסה לתת משמעות אחרת לסיפור, שתכיל את העוול שנעשה בו ותמצא בסיפור היבט אחר שניתן ללמוד ממנו משהו.

תגובת המתנגדות לטענות הנזכרות היא שקריאה "דה-פטריארכלית" היא יומרה פתטית ושאינן צורך להשקיע אנרגיה בפרשנות שתציג "פשט" פטריארכלי באופן אחר. כמו כן – "טקסטים של טרור" (מקורות העוסקים בעוולות אולטימטיביות – מטבע שטבעה פיליס טריבל בספרה המכונה בשם זה) לא ניתן לקרוא קריאה דה-פטריארכלית, וניסיונות של קריאה כזו הם מסוכנים כי הם עלולים לגרום לבלבול ולאי הגדרת עוול כעוול.

קריאה ביקורתית

כיוון אחר של פתרון הוא הכיוון הביקורתי, המציע להבחין בתוך הסיפורים והרעיונות המתוארים במקרא, בין אלה המהווים מודל חיובי לאלה המהווים מודל שלילי. "טקסטים של טרור" – מקורות המבטאים בצורה חד-משמעית עליונות גברית ואלימות כלפי נשים, ייקראו בקריאה ביקורתית שבה אין משמעותם הצגת מודלים של התנהגות נורמטיבית לגיטימית, אלא להפך, הצבת תמורה אזהרה המצביעים על הסכנה בהשתתות המבנה החברתי על פטריארכיה. קריאה שכזו ניתן למצוא, לדוגמה, במשמעות שנותנת תקווה פריימר קינסקי (ראו הערה 3) למסורת שהעיניו של ישראל במצרים היה עונש על

עיניו הגר המצרית.

המתנגדות מדגישות שהקריאה החוזרת ונשנית במקרא, אפילו ביקורתית ככל שתהיה, משפיעה בכל זאת ברבדים התת מודעים שבנפש ומשקעת בהם נורמות בלתי רצויות של התנהגות והערכה. המקום המרכזי של כתבי הקודש בתרבות הדתית מאשר באופן סמוי את הייתכנות של הסיטואציות שהם מתארים, ואת הדימויים הפטריארכליים של גבריות ונשיות ושל הפנים הגבריות של האל.

ב. איך אפשר שוב לומר "הגדול הגיבור והנורא"? – ניסיון לפתרון

בעיה דומה לזו של הפמיניסטיות/ים הדתיות/ים ביחס לקריאה החוזרת בכתבי הקודש התעוררה בעבר בעולם היהודי וכדאי לחזור ולראות מה ניתן ללמוד מהדרך שבה התמודדו עמה. התלמוד הבבלי מתאר מצוקה תאולוגית חריפה: כיצד מתמודדים עם המסורת כשזו איננה תואמת את התחושה הקיומית הפנימית שלי?

שאלה זו עולה בסוגיה בה מתארים האמוראים את ניסיונות ההתמודדות של נביאי בית ראשון וחכמי הכנסת הגדולה עם הדימוי המסורתי של האל שנשבר בתוכם בעקבות החורבן. כשאלוהים, שעל ישועתו סמכו, נעלם והותירם בתוך מציאות פצועה ומדממת, נוסחי התפילה המסורתיים לא ביטאו עוד את שהתחולל בלב. מה צריך היה לעשות, אם כן, עם התפילה המסורתית המקלסת את האל בקילוסים שאינם "תקפים" עוד? האם חובה להתפלל גם מה שאת/ה לא מרגיש/ה? האם אפשר להתפלל מה שאינך מרגיש/ה? האם מותר להתפלל תפילה שכזאת? אמוראי בבל, שכנראה מזדהים עם מצוקה תאולוגית זו, מציעים במהלך הסוגיה שתי תשובות:

אמר רבי יהושע בן לוי: למה נקרא שמן 'אנשי הכנסת הגדולה'? – שהחזירו עטרה ליושנה: בא משה אמר: 'האל הגדול הגיבור והנורא'. בא ירמיה ואמר: 'נוכרים משברים בהיכלו

– איה נוראותיו?' לא אמר נורא.

בא דניאל אמר: 'נוכרים משתעבדים בבניין, איה גבורותיו?' לא אמר גיבור.

באו הם ואמרו: 'אדרבה, זו היא גבורת גבורתו: שכובש את יצרו – שנותן ארך אפיים לרשעים. ואלו הן נוראותיו: שאלמלא נוראותיו של הקב"ה היאך אומה אחת יכולה להתקיים בין האומות?'

ורבנן [ירמיה ודניאל] כיצד עשו כך, ועקרו תקנה שתיקן משה?

אמר רבי אלעזר: 'מתוך שידועין בהקדוש ברוך הוא שאמיתי הוא – לפיכך לא כיזבו בו'. (יומא דף סט, ב)

השאלה שבפניה ניצבו נביאי החורבן ואנשי כנסת גדולה היא: כיצד ניתן לשבח את ה' על פי הנוסח שמשה תיקן, ולומר שה' "גדול", "גיבור" ו"נורא", כאשר מילים אלו עומדות בניגוד לתחושה הפנימית שאין זה כך ושהמציאות איננה מוכיחה זאת?

התשובה הראשונה של הגמרא היא המעשה שעשו הנביאים ירמיה ודניאל: הנביא ירמיה שחזה בחורבן, פסק מלכנות את ה' "הגיבור".



אריה נבון, מתוך העיתון דבר 23.4.50

הנביא דניאל שחזה בשעבוד ישראל לאחר החורבן פסק מלכנות את ה' "הנורא". כמו חלק מהפמיניסטיות היום, פסקו הנביאים שיש לחדול מלומר דבר שאינו תואם את

מיכאלאנג'לו,
הנביאה של דלפי והנביאה הלובית,
פרסקו בקפלה הסיסטינית, 1509



רוצים להמשיך ולהיזון מהמסורת צריך לעבוד קשה מאוד בעיניים גלויות ולב מבקש, לעתים בוירטואוזיות מדהימה ולבטח בהרבה סייעתא דשמיא, ולנסות לפרש את המקורות ככאלה שלא מאשרים ולא

מעודדים פטריארכיה. כפי שראינו, העבודה הפרשנית יכולה להיות מגוונת וכל אחת/ד מוזמנת/ת להשתלב בה על פיה כוחותיה/ו וסגנונה/ו: הדגשת מקומן של הגיבורות הנשיות ופניה הנשיות של האלוהות כמקור להעצמה ולמודל; קריאה פרשנית דה־פטריארכלית של המקורות שלא משתמשת בפטריארכליות להצדקת מעשים אנושיים או אלוהיים; הגדרת "טקסטים של טרור" ככאלה וניסיון להקנות להם משמעות שלא תאשר פטריארכיה, ועוד.

קריאות שכאלה תהפוכנה אותנו לא/נשים שהכנסת שלהם גדולה: שמצליחים לכנס הרבה ולהכיל עולם מורכב ורציני. אבל הגמרא חוזרת לנביאים ומקשה: "כיצד עשו כך ועקרו תקנה שתיקן משה?" למרות שלכאורה נפתרה הבעיה, והמודל של אנשי כנסת גדולה אמור להרגיע ולספק, חוזרת הגמרא ומזכירה שוב בחוסר מנוחה את התופעה הראשונה של השתיקה ומציגה את דברי רבי אלעזר: "מתוך שידועין בהקדוש ברוך הוא שאמיתי הוא – לפיכך לא כיזבו בו". אמירה זו הופכת לעיקרון רגולטיבי ביחס לתהליך הקריאה בכתבי הקודש. כשהגמרא חוזרת לעסוק בתגובתם של הנביאים, היא נותנת לאמירה זו את הכבוד הכי גדול שיכול להיות: היא מעריכה אותה כנקודה הארכימדית של היחסים הראויים בין אדם לאלוהיו: יחסים גלויים וישרים. בכך, להבנתי, היא מעצבת ומסדירה את התגובה הזאת של פיכחות מתמדת, של

מה שהאמת שבלב נוהמת. לעומת הנביאים בחרו אנשי כנסת גדולה בפתרון יצירתי אחר ושינו את משמעות המילים. "גבורה", הם טענו, אין משמעה ניצחון בקרב, אלא איפוק. "נוראות", אין

משמעה רושם שעושה הכוח באופן גלוי ומייד, אלא דווקא זה העולה מפרספקטיבה היסטורית ארוכה ודקה. באמצעות טעינת משמעות חדשה בנוסח הישן הצליחו אנשי כנסת גדולה להמשיך ולהתפלל ולפיכך זכו לתיאור "החזירו עטרה ליושנה". אך התשובה הזאת איננה מספקת לחלוטין את האמוראים. עדיין קשה להם לתת לגיטימציה לתשובה התאולוגית הראשונה – למעשה שעשו הנביאים ירמיה ודניאל שעקרו תקנתו של משה ופסקו מלכנות את האל "הגדול" ו"הנורא". הקושי נפתר בעזרת ציטוט מילותיו של רבי אלעזר: "אמר רבי אלעזר מתוך שידועין בהקב"ה שאמיתי הוא, לפיכך לא כיזבו בו". מילותיו של רבי אלעזר הן מילים המגייחות מתחתית האוקיינוס, מהמעמקים שבהם שום צליל כבר לא נשמע. הפתרון שלו הוא דיקלי ועמוק – הוא תובע מקום לשתיקה. רבי אלעזר מבין שלפעמים השתיקה מעידה על יותר אמונה מאשר התפילה. ירמיה ודניאל לא התפללו "הגיבור" ו"הנורא" משום שה' היה יותר מדי אמיתי, יקר ומשמעותי עבורם מכדי שיעבדו אותו עם שקר בנפשם. הם ידעו שאין צורך להוזיל את הקשר שלהם עם האל באמירת מילים שאין הם מזדהים אתן עוד. אין עבודת האל צריכה להיות כרוכה בהוזלה של עצמם. הם עבדו אותו באמת. והגמרא נותנת לתופעה הזאת מקום.

האם שני הפתרונות שמעלה הגמרא לגיטימיים באותה מידה? היעלה על הדעת שפמיניסטיות/ים יוותרו על המקרא כשם

שהנביאים השמיטו את "הגיבור" ו"הנורא" מהתפילה? האם כדאי לעשות כן? ואם ננסה לבחור דווקא בשיטתם של אנשי כנסת גדולה, האם ניתן באמת לתת לכל סיפור/חוק המשפיל נשים פירוש שאני מכנה "פרשנות גואלת" (דה־פטריארכלית)? האם זו בכלל שאלה של בחירה, או שמא כל פתרון מתאים לסוג אחר של אישיות דתית? הפתרון להבנתי טמון עדיין באותה סוגיה ממסכת יומא. הוא מופיע בסדר של הופעת התשובות שהאמוראים מציעים לקושיה התאולוגית: "מה לעשות כשה"טקסט" הדתי מנוגד לתחושת הפנימית?"

הסדר אינו שרירותי. לא בכדי הפתרון של הנביאים שפסקו מלומר "הגדול" ו"הנורא" מופיע ראשון, הפתרון הפרשני־יצירתי של אנשי כנסת גדולה מופיע אחריו, ואז, חוזרת הגמרא ומסיימת (אם יש דבר כזה "מסיימת") בניסיון להבין את הנביאים ושתיקתם. סדר זה מזהה את התהליך שחווים אלה החשים בפער הקשה הזה, בין התאולוגיה הממוסדת ובין התאולוגיה הפנימית שלהם, כתהליך דיאלקטי בעל כללים. הסדר הזה מלמד שקודם לכול צריך להביט במציאות, במקורות, במסורת, בעיניים פקוחות ולראות את האמת במעורומיה. יש להתגבר על הרצון למהר ולעשות תאודיציה הרמונית בין הקטבים (הפטריארכלי שבמקורות, והתפיסה המוסרית השוויונית שבלב) במחיר של טיוח וזיוף של אחד מהם. עלינו להכיל, ולו לשעה קלה, את העובדה שקיימים פערים שכאלה ושהם מזעזעים. אחר כך יש הרבה מה לעשות. אם

המשך בעמוד 33

"לעולם לא יעבור קול הגעגועים את הסף"

על שיר מאת יונה וולך



השירה העברית – לה נייחד
הפעם מדור זה. עוד בטרם
נתבונן בשיר, ראוי לומר כי
המביט במכלול שירתה של יונה
וולך יוכל לחוש בנקל בפערים
בלתי סבירים בדרך כלל
בתוך שירתה של כותבת
אחת, במיוחד בנוגע
לאיכויות הכתיבה ולכּוּשֵׁר
הקומוניקטיבי
של השירים¹.
ובכל זאת,
התחושה
הכללית היא של
הצצה וטעימה
מפיסות חיים
מרתקות, לעתים
מבהילות ולעתים
נחמלות, של
משוררת ששירתה
וחייה היו אחוים

הבר מור אה וולך

וכרוכים זה בזה. גם בשיר "אבשלום" יש
איכויות שיריות שכאילו עומדות בפני עצמן,
אך מתוך התבוננות במרכיבים ביוגרפיים
כלליים ובמאורע שחולל את השיר, אנו
הולכים ומתעשרים.

במבט על, נראה כי התבנית הייחוסית "אבשלום
בני" משמשת כפזמון חוזר במהלך השיר
בווריאציות שונות ומפורקות ("בני אבשלום",
"אבשלום בני", "אבשלום", "בני"). השימוש
הזה "זורק" אותנו מיד אל אחד הפסוקים
הריתמיים הדרמטיים ביותר בספר הספרים:
"וירגו המלך ויעל על עליית השער ויבך, וכה
אמר בלכתו: בני אבשלום בני בני אבשלום
מי יתן מותי אני תחתיו אבשלום בני בני"
(שמואל ב' יט, 1). יונה וולך "משחזרת" את
סערת הרגשות הריתמית בקינת דוד על
אבשלום, ושוזרת את התבנית החוזרת כדנדון
פעמוני הגעגועים ששבים ומנענעים.
יש בפתיחת השיר היאחזות נואשת בזיכרון
הבן האובד: "אני מוכרחה פעם נוספת",

וצביטה עצמית של מצפונה
המייסר אותה. גם הבן נאחז
באופן נואש ברחמי האם – וולך
משחקת היטב עם המשמעויות
של "הרחם הלא רחום" שלה:
"ששערותיו נתפסו
ברחמי" – אצל
אבשלום
המקראי
שערותיו סימלו
את חטא
גאוותו ואת
הפח-יקוש שבו
נלכד לבסוף. כאן,
לעניות דעתי,
הוסיפה המשוררת
ייסור עצמי אכזרי
בדמות העובר הנאחז
ברחם האם לבל תפילו. השורה
"ולא יצא לי" משמשת גם
כהמשך לתיאור הבן
ששערותיו נתפסו ברחם וגם כשורת התנצלות
הכתובה במתכוון גם בעגת הסלנג
הבנאלי-אינפנטילי "לא יצא לי", כלומר: לא
הצלחתי – "לגמור את אבשלום בני" –
להשלים את יצירתו, מחד-גיסא, ו"לגמור"
במשמע של לחסל, מאידך-גיסא. ואכן,
בתחושתה, לא הצליחה לגמור את זיכרו של
הבן בתוכה. מכאן מתפתחת וולך אל חוויית
הגעגוע כמציאות, כציור הפנטזיה של "מה
היה קורה אילו" הייתה ממשיכה להרות את
אבשלום.

משקיעה או ציפה על פני הגעגוע, עוברת
המשוררת למעין נחמה: "בגלגול אחר אבשלום
יהיה..." שגם היא סוג של פנטזיה לקשר
מתחדש עם הבן האובד, עד שגם אפשרות
הנחמה הזו מתנפצת בשורה החרוזה
והדו־משמעית: "תחושה גופנית או איך בטני"
שגם היא מתייחסת הן לשורה שלפניה –
כהמשך לתיאור החושני-פנימי של פנטזיית
ההתמזגות המחודשת עם הבן האובד-האהוב,

מפרי עט הדעת אליעז כהן

אבשלום

אני מכרחה פעם נוספת
להזכר בבני אבשלום
ששערותיו נתפסו ברחמי
ולא יצא לי
לגמור את אבשלום בני
אני בונה את אפשריות הרגשתי
הרחמים שוטפים בי
והרעב האפשרי
רצונות התורשה
ואבשלום שלא הרשה
בגלגול אחר אבשלום יהיה
אהובי ואני אחיש זכרה
כשאבשלום אהובי
תחושה גופנית או איך בטני
ריקה מאבשלום בני
סדור של כוכבים
נופלים וחרב מכה
במגנט על לבה
הרגשה מדיקת:
במה תלחם
ועל מה תנוח
הרים
לאן תשאף
הרים בני.

השיר אבשלום הוא בעיניי אחד השירים
השלמים והיפים יותר בשירתה של יונה וולך
(1944–1984) "הנסיכה המכושפת" של



וסיכום חיים), נזקקה וולך ליצור לעצמה "תבנית גברית" ולמלא את החלל של דמות האב שנעלמה באחת מחייה: "הייתי צריכה לאפות אותה ולעשות אותה מכל מיני גברים שהכרתי. אני נהייתי אבא של עצמי. לבשתי בגדים גבריים, לקחתי אחריות".² הגעגוע לאב הנעלם, שלובש צורה גם בגעגוע לאהוב האידאלי או לקולו והתגלותו של אלוהים, הוא מוטיב בסיסי ועמוק בשירתה. זהותה העצמית ובכלל זה זהותה המינית של יונה וולך התגבשה והתפוררה חליפות במהלך חייה הסוערים. צימאונה לאהבת שני המינים גם הוא יכול להיות מוסבר על רקע ביוגרפי זה.

ב. השיר נכתב זמן קצר מאוד לאחר הפלה מלאכותית שיזמה וולך בגופה (אגב, הייתה זו ההפלה היחידה השנייה מתוך שלוש שתעבור בחייה. בשיחת נפש עם ידידתה עזה צבי סיפרה כי רצתה לטעום את טעם ההיריון, את עצם יכולתה להביא חיים חדשים לעולם, אך ידעה שמרגע שתלד לא תוכל לחיות את חייה שלה).

זהו ללא ספק המאורע המחולל את הולדת השיר והוא פורט בכך בנימי האכזריות והחמלה, התקווה והסופיות, בעת ובעונה אחת.

כעת אוכל להציע כי בשיר זה, כבשיר פרידה בשל ומפוכח, מבטאת יונה הצעירה את חוסר יכולתה להרות מחדש את אביה המת (אבשלום) אך גם את אפשרויות המגע בגלגול דמותו בדמויות קרובות אחרות שעתידות להופיע במהלך חייה.

ואולי יעבור קול הגעגועים את הסף? ■

וולך כתבה את "אבשלום" בהיותה בת 21. כאמור, איכויותיו ועומקיו של השיר מתקיימים לכשעצמם, ואינם תלויים בהקשר ביוגרפי כזה או אחר. נושא של השיר – העונג והצריבה שבגעגוע – יכול להתייחס באופן סימבולי לנשואים שונים: לעובר אמיתי או לילד מיתי שיכול להכיל בתוכו את המטען הרוחני של הכתבת ("רציונות התורשה") או אף להתפרש באופן ארספואטי (ורבים משירי משוררי שנות ה-60 מתייחסים כך לעצמם) על השיר שנולד או לא, על בן/בת-הקול ("המוזה") שמצאו ביטוי או שנגנזו. אך עם מגוון אפשרויות פרשנותו של השיר הנתונות לכל קורא (ואני, ככל קורא, הצעתי כאן קו פרשני-חזויתי אפשרי בלבד) אני סבור כי המצע הביוגרפי עליו "גדל" השיר יש בכוחו להאיר שיר זה ולפענח מוטיבים נוספים בו ובמכלול שירתה של יונה וולך. והרי לפניכם כמה עובדות:

א. וולך הייתה בת ארבע שנים כשנפל אביה, מיכאל, במלחמת העצמאות. מאז, על פי עדותה (בעיקר בראיונות מקיפים שנערכו עמה בעת מחלתה, והיו מעין חשבון-נפש

והן כהתפכחות אכזרית לשורה שתבוא "או איך בטני) ריקה מאבשלום בני".

כאן עוברת וולך לאחת מתמונות דימוייה הסוריאליסטיות היפות ביותר, לטעמי. הכוכבים הנופלים הם סימני משאלת התקווה במובנם האחד, אך גם הבטחה שאיננה ממומשת, ניצוץ שבו ער באחת וכבה לעולמים, כמו העובר שלא נגמר. הסידור משמש גם הוא, להבנתי, כאוסף התפילות והבקשות לרחמים מצד אחד, וכמערכת ידועה מראש של תקוות מתנפצות מצד שני.

איבוד העובר וההכרה כי לא רק בן אין כאן אלא גם תוחלת לבניין

"אפשרויות ההרגשה" – מביאה כמכת החרב את "ההרגשה המדויקת", שגם היא כלל איננה מדויקת ומשמשת בעירבוביה במספר משמעויות:

ועל מה תנוח
הרוח
לאן תשאך
הרוח בך.

חיתומו של השיר נע כגלים המתנפצים אל חוף ההכרה, מצד אחד – הבן אבד ולא יהיה עוד; וכאותם גלים עצמם השבים בנסיגה אל המעמקים, אל הרחמים המבקשים לשוב להיפתח – הבן עודנו ישות קיימת בזיכרון האם הדאוגה, המלווה את רוחו.

גם כאן משמשות שורות כהמשך וכפתיחה, והביטוי החותם "לאן תשאך הרוח בני", צופן במשמעויותיו את תנועת השיר כולו: "נשאה אותו הרוח", במשמעות של כלה, אבד, משהו סופי, וגם של – הרוח האנסופית הפושטת ולובשת צורה (כאותו "גלגול אחר" שיתגלם באהובה העתידי) ומותירה בקרב האם את תקוות צורתו העלומה של בנה.

1. לבעיית הסטריאוטיפ שממלאת דמותה של יונה וולך בתודעת הציבור הדתי נקדיש אי"ה מאמר מיוחד בעתיד.
2. מתוך ריאיון שערכה עמה הילית ישרון באפריל 1984; ראה אור בחדרים 4.

הצל שלי ואני

יעקב ועשיו
בפרשנות יונגיאנית'

סיפורם של יעקב ועשיו.
מתברר. אינו רק אבטיפוס
למאבק לאומי אלא גם סיפור
של מלחמה פנימית בין
כוחות פנימיים בנפש האדם.
התאוריה האנליטית של קרל יונג
פוגשת את ספר בראשית

פאול קור, צל

מדרש אגדה

שלומית איתם

ספר בראשית מהווה עבורנו, היהודים, את התשתית הגנאולוגית (משפחתית) והתרבותית-רוחנית של עמנו, בו מסופרים תולדותיהם של אבות האומה ואמהותיה. מעל פשטות הכתובים נערמו במהלך הדורות תלי תלים של מדרשים ופרשנויות שניסו להבין ולהוסיף רבדים של משמעויות לסיפורים המופיעים בספר. במאמר זה אני מבקשת להציע ניסיון לנתח ולהבין סיפורים אלו דרך ה"מתודה" ועולם המושגים היונגיאני. פרשנות כזו עשויה להעשיר את הסיפור ואת קוראיו בכך שתעניק לו רבדים נוספים של משמעות.

מתוך שלל הדמויות המרכזיות והמעניינות המופיעות בספר בראשית בחרתי להתייחס ליעקב – האב השלישי והאחרון מבין האבות, שממנו הופכת משפחה מצומצמת לעם, ושמספר נרחב של פרקים בספר מוקדש לתיאור תולדותיו ומסעותיו. בניגוד לאברהם, ראשון האבות, שמוכר לנו מן המקרא כאדם בוגר בלבד, האינפורמציה שמספק לנו המקרא אודות יעקב כוללת גם מידע על ילדותו ובחורותו, מידע שמאפשר התייחסות לשלבי ההתפתחות וההתבגרות שלו כשייכים למוטיבים ארכיטיפיים אותם תיארו יונג וממשיכי דרכו בעבודותיהם.

מתוך התיאורים הרבים המופיעים בקשר ליעקב בחרתי להתמקד בפרקים הנוגעים למאבק בינו ובין תאומו – עשיו. באמצעות המושגים אותם הגדיר יונג בכתביו ושהורחבו בעבודותיהם של ממשיכי דרכו, אנסה לתת פירוש יונגיאני לסיפור זה. לשם כך השתמשתי במדרשים שנבנו סביב הפרקים הרלוונטיים ובפרשנות חסידיית מכתביו של האדמו"ר מגור בעל השפת אמת. את מהות ה"תאומות"

ה"צל" היונגיאני

על פי הגדרתו של יונג, הצל הוא החלק הנחות של האישיות. הוא הצירוף של כל היסודות

של יעקב ועשיו, סיפור המאבק ביניהם והמפגש, אפשר להסביר ולהבין היטב דרך המושג היונגיאני של ה"צל".

התאוריה האנליטית של יונג

התאוריה האנליטית של יונג היא תאוריה פסיכולוגית מקיפה ומורכבת, שלא כאן המקום להסבירה בצורה נרחבת ומעמיקה. להלן אציג בקווים כלליים את יסודותיה של התאוריה ומושגים מרכזיים מתוכה. מושגים ספציפיים יותר שלהם נזקקתי יוסברו בהמשך, בגוף המאמר.

לעומת קיום נפשי-אינדיבידואלי בלבד, אותו הניחו פרויד ורוב התאורטיקנים מבית מדרשו, הניח יונג את קיומו של יסוד רוחני-טרנסצנדנטי בנפש האנושית. יסוד זה מתקיים בצורה של ארכיטיפים המכילים בתוכם את המשמעות הנפשית של ההתפתחות התרבותית הכלל עולמית.

"ארכיטיפים" הם מושגים או רעיונות ראשוניים וקדומים ביותר המצויים בכל התרבויות, כשהצורה אותה הם לובשים משתנה מתרבות לתרבות ומזמן לזמן. דוגמה לארכיטיפים בסיסיים שאליהם מתייחס יונג הם ארכיטיפ האם וארכיטיפ האב. לארכיטיפים עשויים להיות אופני ביטוי רבים ומגוונים – גם בתוך תרבות אחת – כשריבוי הפנים שלהם הוא אחד ממאפייניהם החשובים. הם יכולים להתבטא דרך אמצעים מילוליים, ויזואליים, מוזיקליים, ובעצם דרך כל סוג של ביטוי אנושי. יונג עצמו הגדיר את הארכיטיפים כביטוי סופי להוויה אינסופית. המקומות בהם באים הארכיטיפים לידי ביטוי הם חלומות, מיתוסים, אגדות עם והאמנות לסוגיה; כשבדרך כלל הם מופיעים בצורה סימבולית. הארכיטיפים הם חלק מה"לא-מודע הקולקטיבי" עליו דיבר יונג, ועל כן פעמים רבות הם באים לידי ביטוי באופן לא מודע.

דרך גילויים של ארכיטיפים במיתוסים, בסיפורי עם ובאמנויות של תרבויות שונות, ניסה יונג לנתח את ההתפתחות המופיעה בהם, ולהציג מבנה נפש ותהליך התפתחות קולקטיבי על תרבותי. אופן ההתבוננות שפיתח יונג על יסודות נפשיים כלל אנושיים שהם גם על אנושיים, פתח פתח להבנתם של אוצרות תרבותיים, הן מן התרבות המערבית והן מתרבויות אחרות שאותן חקר, כמשקפים תהליכים של התפתחות נפשית שרבידה הקדומים מצויים גם בתוכנו אנו.



לידת יעקב ועשיו, הגדת סרייבן, המאה ה־14

יצחק – אחדות הניגודים

יצחק הוא האב המשמש ככלי להעברת רעיון המונותאיזם שהחל אצל אברהם, האמונה במציאותו של אל אחד והקשר שלו עם האדם. מאחר שהוא כמעט הוקרב לאל הוא קשור אליו בקשר מוחלט. ארכיטיפ מאוד בסיסי בתורתו של יונג הוא אחדות הניגודים/ השלמות/ האל/ העצמי. בעוד שפרויד דיבר על שאיפה לאיזון שבו אין יותר דחפים, דיבר יונג על שלמות פעילה – שאיפה מתמדת לשלמות. על פי יונג, דימוי האל טבוע בנפש האדם והוא הסמל של העצמי, של אחדות הנפש. זוהי המגמה הבסיסית החיובית הפועלת בנפש ומכוונת אותה להתקדמות וליתר מודעות ואינטגרציה.

ההחלטה איזה בן יקבל את ברכת האב היא אמירה חשובה ואפילו קריטית לגבי מקומם וחשיבותם של הכוחות המיוצגים על ידי כל אחד מהתאומים בקיום האישי של אדם מישראל ובקיום הלאומי שלנו. הפסוק הפותח את סיפור גנבת הברכות מציין: "ויהי כי זקן יצחק ותכחינה עיניו מראות".⁷ הדימוי של זקן עיוור מייצג על פי יונג – בחלומות, בדמיונות ובמיתוסים – את העצמי. העצמי, לפי יונג, הוא הנדבך העליון של האני המודע. הוא מקיף לא רק את הנפש המודעת אלא גם את הרובד הלא-מודע. העצמי כסמל השלמות הוא איחוד הפכים המכיל בקרבו אור וחושך בו זמנית.⁸ לכאורה, מייצג עיוורונו של יצחק עיוורון מנטלי אשר מטעה אותו בבחירת הבן המבורך. רש"י מסביר, בין השאר, כי עיוורון זה היה בזכות ההשגחה ונעשה "כדי שיטול יעקב את הברכות". לעניות דעתי, ברובד העמוק יותר, יצחק הוא הרואה האמיתי: בייצגו את ה"עצמי", את השאיפה לכוליות האישיות, הוא היחיד שרוצה לברך את עשיו; הוא היחיד שרואה בחשיבותם ובמקומם הראוי של הכוחות המיוצגים על ידי עשיו; הוא הקול הפנימי ביותר של יעקב, קול המייצג את העצמי המתמודד באמת עם הצל ומנסה לעשות אינטגרציה מודעת ומבוקרת שלו לתוך האישיות הפרטית והלאומית.

האישיים והקולקטיביים אשר נדחים מן החיים הגלויים עקב אי התאמתם לעמדות של המודע, ולפיכך שוקעים לתוך "אישיות נוספת", אוטונומית במידת מה, השרויה בלא-מודע.

הצל נוהג באופן מפצה למודעות. כדברי יונג: "אי בזה קיים אח מאים ונורא, היינו בן-דמותנו עצמנו ובשרנו, המכיל ואוגר בזדון את כל מה שאנחנו היינו רוצים להעלים מתחת לשולחן".² במקום אחר מתאר יונג את הצל כ"נושא את כל מה שהיחיד מסרב להכיר בו בתוך עצמו ועם זאת, הוא תמיד כופה עצמו על האישיות באופן ישיר או עקיף".³

עם זאת, אין זה נכון לראות את הצל כנושא תכונות שליליות בלבד. הוא מכיל את מכלול ההיבטים ההיסטוריים של הלא מודע והוא כולל גם תכונות חיוביות כמו אינסטינקטים נורמליים, דפוסי תגובה מקובלים, תובנות מציאותיות, דחפים יצריים ועוד.⁴

דרכי ההתמודדות עם הצל

בין הדרכים הקיימות להתמודד עם הצל או להתניחס אליו מזכיר יונג את: **ההדחקה** – התעלמות מוחלטת ממנו; **הכניעה** – מתן מקום רב לצל תוך סירוב לקחת אחריות עליו; **הקבלה הביקורתית** – הבנה כי הצל הוא חלק מהאישיות ועל כן יינתן לו מקום מבוקר; **ההשלכה** – שחרור מהחרדה שמעוררים התכנים המצויים בצל על ידי ייחוסם למושא חיצוני. יונג טוען שההשלכה היא הדרך הנפוצה ביותר להתמודדות עם קיומו של הצל. חשוב לציין שמנגנון ההשלכה אינו פועל בחלל ריק. המשליך זקוק למושא: הטבע, מאורעות כלשהם, או דמויות אנושיות שהן בעלות מאפיינים מסוימים שיש בהם רמז כלשהו לתוכן המושלך. "יתרונה" של ההשלכה הוא שבאמצעותה הופך תוכן נפשי אישי של הפרט או של הדמות הארכיטיפית לנגיש ומודע, על ידי שיקופו באדם אחר. על כן, אחת הדרכים המרכזיות לפגוש את הצל היא ניתוחם של מושאי ההשלכה.

יעקב ועשיו – הגיבור וצל

ההפרדה הדיכוטומית למדי הנעשית במקרא בין דמויותיהם של יעקב ועשיו (ואשר מורחבת במדרשים ובפרשנים), מייצגת, לדעתי, מצב של השלכת הצל. דרייפוס ורימס⁵ מציינים שבמיתוסים רבים מופיעים האחים המנוגדים, שמקורם אחד, כאויבים הנלחמים זה בזה ומשלימים זה את זה, כשהאחד מסמל את הגיבור והשני את ה"צל" שלו, "זאת, כיוון שהתפיסה האנושית לא יכלה עדיין לעכל את קיומם של טוב ורע בדמות אחת, ויצרה את האחים הנפרדים בכדי להבחין חד משמעית בין טוב לרע. על הגיבור המיתי לגבור על צלו ולהכיר במציאותו בקרבו, ולא כבמהות חיצונית שהצל מושלך עליה".⁶ יעקב מתואר כדמות מוארת – "איש תם יושב אוהלים", ורבים המדרשים המתארים את טובו וצדיקותו. הוא זה הזכאי, באופן ראשוני, לקבל את ברכת אביו. עשיו, לעומתו, מצטייר כאיש מגושם ופרימיטיבי שלא מובן כיצד התגלגל להיות בנו של יצחק, ורק עיוורונו הפיזי והמנטלי של אביו מאפשר לו קיום בביתו וקבלת ברכה ממנו. כל זאת, לדעתי, רק ברובד הגלוי. חדירה לנבכי הסיפור המקראי ושימת לב למספר פרטים מאפשרות לראות שמעבר להשלכה ולהפרדה הדיכוטומית הזו ניכרת התמודדות עם ה"צל", כלומר עם עובדת היות עשיו והכוחות שהוא מייצג חלק מבית יצחק וחלק מיעקב.

כדברי יונג: "התפקוד הטרנסצנדנטי של האישיות אינו נעדר מטרה, אלא הוא מביא לידי התגלות האדם המהותי... טעמו ומטרתו של התהליך הם הגשמת כל צדיה של האישיות, שראשיתה בגרעין העוברי".⁹ רעיון דומה מבטא גם השפת אמת. על המילים "שא נא כליך..." (כז, 3) הוא דורש: "יש לומר כי יצחק אבינו ידע מעשה עשיו, אך רצה להשיבו בתשובה. ואם היה נגמר כן היה מעלה כל הכלי ציד לה' והיה תיקון השלם. וזה שא נא כליך. כי בודאי הכל היה יפה בעתו. כי רצון יצחק היה לתקן כל צד הגבורה והקליפה. אך כי אין העולם יכול להתקיים במידת הדין. וכתבנו במקום אחר כי כך צריך להיות הרצון לתקן במידת הדין, ובפועל צריכין לשותף מידת הרחמים. לכן לא נגמר בפועל מחשבת אבינו יצחק".

בריחתו של יעקב לחרן – הבריחה מהצל

הדברים מתגלגלים כך שיעקב זוכה בברכת יצחק. גם עשיו זוכה בברכה, מינורית יותר. על פי הפרשנות שלנו נראה כי היה זה שלב בו האגו/המודע עדיין לא היה מפותח דיו לקלוט לתוכו את הצל. כוחות האגו והמודעות המתלבשים בדמותו של יעקב בורחים מהצל, מהלא-מודע המסומל בדמותו של עשיו. הבריחה לחרן פותחת שלב של התמודדות, התפתחות וצמיחה בחיי יעקב. בחרן הוא נדרש להיאבק על לחמו ועל מקומו, לשאת שתי נשים, להיות לאב ולברוך מלבן בחזרה לארץ כנען, כשהצל עומד כל הזמן ברקע, ככוח מקזק, עדיין לא-מודע, עד שלבסוף, בסיטואציה של מאבק מאיים, יעלו כנגדו כוחות הצל ותיוותר ליעקב ברירה יחידה – התמודדות. כלומר, בשלב זה יש מתח בין "העצמי" הדורש את הכלת הצל בתוך מערך האישיות ושואף אליו, ובין "האגו" שאינו מפותח דיו וחסר כוחות התמודדות ועל כן הוא בורח

מדרישת ה"עצמי" – מדחיק ומתעלם. כיוון שהצל הוא חלק מהאישיות, השאיפה להיפגש עם הצל קיימת ועומדת וכוחותיו לא נותנים מנוח.

המפגש המחודש עם עשיו – התרפסות מודעת כלפי הצל

על רקע הנדר של יעקב ועל רקע תכלית בריחתו מבית לבן "לבא אל יצחק אביו ארצה כנען" (לא, 18), בולטת העובדה שהמפגש הראשון אותו בוחר יעקב לקיים בחזרתו לכיוון כנען הוא המפגש עם עשיו. עיתוי זה כמעט היה מאוחר מדי. יעקב מגלה שעשיו כבר "הולך לקראתך וארבע מאות איש עמו" (לב, 6). לאורך כל תיאור המפגש מבליט הכתוב את פחדו של יעקב מפני עשיו ואת ההתרפסות שלו כלפיו. למרות הרצון שהבשיל ביעקב להיפגש עם עשיו, עם הצל, מפגש זה עדיין מאיים ומפחיד שכן מדובר בכוחות שזיכרון העוצמה והחיות שלהם חקוק עדיין בשורשי עצמיותו. החיכוך עם כוחות אלה, דווקא לאחר זמן כה ארוך של

בריחה, הדחקה וניתוק, עלול ליצור מצב שהם יפגעו בו, כלומר ישתלטו עליו. למרות פחדו הגדול, וגם לאחר בשורת המלאכים "וגם הולך לקראתך וארבע מאות איש עמו", יעקב אינו בורח אלא נשאר להתמודד, להיפגש. הוא נושא תפילה לאלוקי אבותיו – מתחזק מתוך הכוח העמוק המניע לשלמות אישיותית ולהכלתם של כוחות הצל בתוך האישיות. במישור הממשי עובר יעקב מאסטרטגיה של בריחה לאסטרטגיה של כניעה והתרפסות. הוא מעדיף כניעה מבוקרת על פני היבלעות חסרת שליטה. הכניעה וההתרפסות הן מפלט ודרך מעודנת יותר מאשר בריחה, אך הן אינן מביאות את האגו והמודעות למפגש אמיתי עם הצל. כדי להגיע למפגש כזה חייבים כוחות האגו להתעמת בצורה חזיתית וכואבת עם כוחות הצל. באופן דומה דורש גם השפת אמת על הפסוק

"וירא יעקב מאד ויצר לו" (לב, 7): "ובמדרש, וירא – שמא יהרוג, ויצר – שמא יהרג, רמזו על הנ"ל. כי ירא שמא אם יתרחק ממנו לגמרי יהיה נדחה עשיו על דיו. ואם יתקרב אליו, פן יזיק לו לקדושתו. לכן כתוב ויחץ כי לא היה יכול להיות בהאחדות האמת כשהרשע לנגדו".

המאבק עם המלאך – מפגש חזיתי עם הצל

בתוך תיאורי ההתרפסות מופיע סיפור מאבקו של יעקב עם המלאך, שהוא, לדעת מדרשים רבים,¹⁰ שרו של עשיו. לפנינו מפגש חזיתי עם הצל. לאחר שיעקב גובר על המלאך הוא דורש ממנו ברכה שמשמעותה על פי פרשנותנו היא האצלת כוחות הקיימים במברך, ממנו אל המבורך. הברכה שמקבל יעקב היא שינוי שמו: "ויאמר לא יעקב יאמר עוד שמך כי אם ישראל כי שרית עם אלוהים ועם אנשים ותוכל" (לב, 28). בשינוי שמו של יעקב יש משום שינוי פסיכולוגי-נפשי שבא כתוצאה מן המאבק עם המלאך. כפי שמסבירים דרייפוס ורימר: "פעולת נתינת



רובנס, מפגש יעקב ועשיו, 1627-1624

שם לאדם או לחפץ היא בעלת משמעות... הנוגעת ישירות לבריאת האישיות. היא מעין הגדרת כוחות הנמסרים לאדם בתוקף משמעות שמו... בנתינת שם מסוים לאדם מקיף אותו שמו ומעניק לו חיות נשמה ותוכן.¹¹ מהותו של השינוי הנפשי אותו עובר יעקב היא יכולת הכלתו של הצל בתוך נפשו ואישיותו שלו, אותו צל שעמד עד כה מנגד לו. עמידה על משמעותם השונה של שמות יעקב תוכל להבהיר גם היא את משמעות

המפגש עם הצל. האטימולוגיה אותה מציג התנ"ך לשם יעקב היא "וידו אוחזת בעקב עשיו" (כה, 26). האחיזה בעקב, בעיקר כשנעשתה בעת הלידה בצורה אינסטינקטיבית, היא אחיזה לא-מודעת. כלומר, קיימת זיקה כלשהי בין האוחז ובין מה שמוכל מעל ל"עקב" הנאחז, אך אין היכרות ומודעות מספקת לאשר נמצא שם. האטימולוגיה שמציג עשיו לשמו של יעקב קשורה בתכונת הרמאות שלו, בעובדה שהוא מנסה להשיג את אשר שייך לעשיו בדרכים עקיפות ושקריות: "הכי קרא שמו יעקב ויעקבני זה פעמיים את בכורתי לקח ועתה הנה לקח ברכתי..." (כז, 36). שוב, אין פה עמידה מודעת נוכח עשיו, אלא ניסיון להרחיק ולהדחיק אותו ואת הדבר שהוא מייצג דרך נישול מזכויותיו – הבכורה והברכה. לעומת זאת, האטימולוגיה המוצגת לשם "ישראל" היא "כי שרית עם אלוהים ועם אנשים ותוכל" (לב, 29), כלומר, עמידה מודעת נוכח כוחות הצל אפילו במחיר הסבל של הכאב – נקיעת כף הירך. זוהי תחילת התהליך של הכלת הצל באישיות.

המפגש עם הצל כתהליך אין-סופי

לאחר המאבק עם המלאך מתקיים המפגש הממשי עם עשיו ומיד לאחריו חלה שוב פרידה. אין זה מפגש תמידי שמוליד קיום משותף. להצעתו של עשיו: "נסעה ונלכה ואלכה לנגדך" (לג, 12) המזמינה את יעקב לבוא להתישב במקומו, משיב יעקב: "יעבר

נא אדוני לפני עבדו ואני אתנהלה לאיטי לרגל המלאכה אשר לפני ולרגל הילדים עד אשר אבוא אל אדוני שעירה" (לג, 14). כיוון שיעקב לא התכוון באמת להצטרף אל עשיו, ולאחר המפגש הוא שם פעמיו לכיוון ארץ כנען, מציג המדרש¹² את ההעברה שעושה יעקב בזמן, מזמן עכשווי לזמן עתידי: "עד אשר אבוא אל אדוני שעירה" – אפשר יעקב אמיתי היה ומרמה בו? אלא אימתי הוא בא? לעתיד לבוא". כלומר, יכולתו/ מודעותו של



רמברנדט, יעקב נאבק במלאך, 1654

יעקב לחיות עם עשיו-צלו אינה יכולה להתממש בשלב זה כמצב תמידי. המפגש עם עשיו הוא רק תחילתו של תהליך ארוך, שבמהלכו מתרחשת אינטגרציה של הצל לתוך האישיות. זהו תהליך שיסתיים לעתיד לבוא, בזמן רחוק ולא ידוע. מה שהופך אותו לתהליך תמידי, אין סופי. בעוד נזרק האור על חלקים שהיו עד כה לא מודעים, עדיין נותר הצל על חלקים נוספים של האישיות שעוד לא עברו את תהליך ההארה – ההעלאה למודעות.

חתימה:

במאמר זה נעשה ניסיון לפרש את מהות התאומות ומהות המאבק והמפגש בין יעקב לעשיו דרך המושגים והתהליכים שתוארו על ידי יונג כיסודות ההתפתחות הנפשית הכלל-אנושית. מפרספקטיבה זו, המגע שלנו עם הסיפור המקראי הופך להיות מגע קרוב ואישי, שיש לו נגיעה ישירה לחיינו ולתהליכים העוברים עלינו. במהלך הפרשני שהוצע יש משום קריאת כיוון למפגש עם ה"צל" ולהכלתו המבוקרת במודעות. למרות שה"צל" הוא ארכיטיפ בעל משמעויות קולקטיביות, ישנו הצד הסובייקטיבי שלו, כלומר, הביטוי הספציפי והייחודי שלו אצל כל אדם לפי אישיותו. המפגש עם ה"צל", הארכיטיפי ובעיקר האישי, עשוי להיות מאיים ואולי אפילו מסוכן אך הוא מהווה אלטרנטיבה הכרחית להתפתחות ולהשתלמות. הדרישה לתהליך זה היא, לפי הבנתנו, דרישה שבאה ממקום גבוה, אלוהי. ■

1. מאמר זה הוא עיבוד של פרק מתוך עבודה סמינריונית שנכתבה בקורס העוסק בפסיכולוגיה אנליטית. נושאה של העבודה היה: "יעקב אבינו – היבטים יונגיאניים", ובמהלכה ניסיתי להבין את מהלך ההתפתחות בדמותו של יעקב כפי שזו מופיעה במקרא, לאור מושגים מהתאוריה האנליטית של יונג.
2. קרל גוסטב יונג, **הפסיכולוגיה של הלא מודע**, תל-אביב 1987, עמוד 28.
3. קרל יונג, **הארכיטיפים והלא מודע הקולקטיבי**, עמוד 284.
4. Jung, C.G. *Aion. The Collected Works of C.G. Jung*, Volume 7. eds. Routledge & Kegan Paul. London p. 266
5. גוסטב דרייפוס ויהודית רימר **אברהם אדם וסמל, עיונים לאור משנתו הפסיכולוגית של ק"ג יונג**, הוצאת אופיר, 1993, עמוד 84.
6. שם, עמוד 85.
7. בראשית כז, 1. כל ציטוטי הפסוקים הסתמיים להלן הם מספר בראשית.
8. Jung, C.G., *Symbols of Transformation. The Collected Works of C.G. Jung*, Volume 5. eds. Routledge & Kegan Paul. London p. 368.
9. **הפסיכולוגיה של הלא מודע**, עמוד 96.
10. למשל, **בראשית רבה** עז, ג.
11. **אברהם אדם וסמל**, עמוד 59.
12. בראשית רבה עז, יד.

הנשים המפללות לעצמן

אסכולת ציור אהמאה ה-19 תורמת לשרטוט תמונה אקטית
על אקוואן של הנשים בתפילות ציבוריות באירונה באותה
תקופה. האמנם תפילות הנשים הן האמאה אודרנית?

אמנות

דוד שפרבר

לקראת אמצע המאה ה-19 החלה באמנות המערבית נטייה לצייר נושאים הקשורים לחיי היום יום. במקום לצייר דמויות אידאליות (בצורתן), החלו הציירים לתאר את המציאות כפי שהיא. גוסטב קורבה הצרפתי (1819–1877), מאבות אסכולת הציור הראליסטי, ניסח זאת כך: "הציור הוא ביסודו אמנות מוחשית,

ועיסוקו האפשרי היחיד הוא הצגת דברים ממשיים וקיימים".¹ ראליזם זה התפשט עד מהרה מצרפת לשאר ארצות מרכז אירופה ומזרחה. בעולם ההוא, של אורבניזציה ותעשייתיות גוברת, הרבו האמנים להתייחס ביצירותיהם בחיי היום יום הפשוטים ובחיי הדת שייצגה בעיניהם עולם פשוט וטהור יותר. כיוון חדש זה באמנות פתח אופקים חדשים לאמנים יהודים. אוירת הנוסטלגיה האמנותית הביאה לפריחת אמנות יהודית המציגה

געגועים לעבר "הפשוט והטהור" ובו זמנית מציגה את העולם היהודי בצורה חיובית ומתקבלת בעיני העולם הלא-יהודי של התקופה.

• התמונות המתוארות במאמר יוצגו בתערוכה שאוצר המחבר (עורך התמונות של דעות) בנושא זה. התערוכה תהיה במרכז לאמנות יהודית ע"ש ליבר באוניברסיטת בראילן בחודש חשוון תשס"ב (נובמבר 2001).

לענייננו חשוב לציין שמכאן עולה שהתמונות בנות התקופה אכן מתארות מציאות קיימת, וממילא ניתן ללמוד מהן על מנהגי התפילה של היהודים אז.

תמונה 1: "בתי כנסת של נשים"

ככלל, לא ידוע הרבה על תפילות הנשים בימי הביניים. בית הכנסת העתיק ביותר המוכר באירופה נמצא בוורמס. בית הכנסת נבנה בראשית המאה ה-11 ונוספה לו עזרת נשים בראשית המאה ה-12. זוהי הדוגמה הקדומה ביותר של עזרת נשים כחדר נפרד ליד עזרת



1. אברהם נוי, בית הכנסת בוורמס. ליטוגרפיה, 1840

גברים. בתמונה 1 מופיעה עזרת הנשים שם. המבט בתמונה הוא מדרום, ובקיר הימני בתמונה קבועים חלונות הפונים למזרח – לעזרת הגברים, הנמצאת בחלל נפרד לחלוטין. מאותה תקופה ידוע לנו על "בתי כנסת של נשים". מתוך המקורות ברור שבתי כנסת אלו היו בדרך כלל נפרדים, "רחוק ממקום התפילה", כדברי המהר"ם מרוטנבורג,² שחי

באשכנז במאה ה-13. המוסד הזה נזכר גם אצל פוסקים אחרים כמו מהרי"ל מהמאה ה-14, וספר תרומת הדשן מהמאה ה-15. תומס פלאטר, הנוסע השווייצרי שביקר באביניון ב-1599, תיאר את בית הכנסת של הנשים כ"מרתף" ממש, המקבל אור מהחדר שלמעלה דרך חור, ולפי תיאורו, אגב, רב עיוור דורש שם לפני הנשים.

על בתי כנסת של נשים מסוג זה מספר החי"דא, שהיה פוסק ומקובל, חוקר ונוסע יליד ירושלים בסוף המאה ה-18: "אחר

התפלה נסענו מאביניון לקאבאליון והתאכסנתו בבית ישראל הכהן... ותחת הבית כנסת יש בית הכנסת של נשים ויש ארובות בקרקע בית הכנסת שמשם רואות ספר תורה ויש להם חזן איש שמתפלל לנשים בלעז".³ עזרות נשים תחתיות כאלה נמצאו רק בצרפת.

בתפילות נשים זו אשר "בבית הכנסת של נשים", שהוא מקום נפרד מבית הכנסת של הגברים, היו בדרך כלל "בעלות התפילה" קוראות את

התפילות בלשונות המקובלות והידועות אצל הנשים, כיידש, ולא בעברית. מהמאה ה-13 בימי הביניים מוכרות לנו כמה חזניות: הראשונה היא דולצה אשת ר' אלעזר מורמיזא (בעל הרוקח). אחר הירצחה (ב-1197) קונן עליה בעלה קינה הבנויה על פסוקי "אשת חיל", ובדבריו אנו שומעים על חלקה בתפילות הנשים:



2. ק' פלסנהרדט, נשים מתפללות בבית הכנסת. שמן על בד 1893

"משוררת זמירות ותפילות ומדברת תחנונים וידוי בכל יום לנשמת כל חי וכל מאמינים נואמת פיטום הקטורת ועשרת הדברים בכל המדינות למדה נשים ומנעמת זמרים סדרי תפילה בבוקר ובערב סודרת ולבית הכנסת מקדמת ומאחרת"⁴ חזנית נוספת היא ריכנצה, שנרצחה בנירנברג עם כשש מאות נשים נוספות בשנת 1298, והיא מתוארת

כ-"האשה שהתפללה בעד הנשים..."⁵ ידועה גם חזנית בשם אורניה מוורמס, שעל מצבתה מצוין "והיא גם היא בקול זמרה לנשים משוררת בפיוטים ובעטרת ל"⁶ תהיה למשמרת".

ייתכן שתפילות נשים אלו קשורות להתעוררות הדתית הכללית שגברה בעולמן של הנשים באירופה הנוצרית למן המאה ה-11, התעוררות שלבשה צורות שונות כמו, למשל, ריבוי מנזרי נשים, קומונות נשים, קבוצות נשים נודדות וכדו'. תופעה זו בשיאה נקראה בעולם הנוצרי "הרוח החופשית" (free spirit). שלא כמו העולם הנוצרי הגברי שדחה תנועות אלו ורדפן, יש טוענים שחכמי ישראל קיבלו באופן אוהד את שאיפתן של הנשים היהודיות ליטול חלק פעיל בעולם המצוות ולהתקרב לעולם הדתי-הגברי. פרופ' ישראל תאשמע הטוען טענה זו⁷ מדגים את היחס האוהד של חכמי ישראל: למרות שנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן, ישנן כמה מצוות שנשים נהגו לקיים באופן וולונטרי. פסיקתם של חכמי אשכנז המקבלת בחיוב מנהג זה יכולה להתפרש על רקע זה. ייתכן גם שתפילות

הימיי-ביניימי של תפילת נשים ב"בית הכנסת של נשים" הנפרד מבית הכנסת הרגיל נשתמר עד פולין של המאה ה-19 והתקיים בעזרת הנשים שלצד עזרת הגברים.

האישה הניצבת מצד ימין בתמונה מחזיקה ממחטה. אכן, ידוע כי תפילת הנשים הייתה מלווה בדרך כלל בבכיות ובצעקות רמות. "בעלת התפילה" הייתה מכריזה במקום המתאים: "נשים, עכשיו תבכו" והנשים היו בוכות.

נראה שדקדק האמן וצייר דווקא תשע נשים ולא עשר לומר שאין כאן מניין, ותפילת נשים לא מצריכה עשרה: "והא מאה נשי כתרי גברי דמיין"⁸ – מאה נשים הן כשני גברים לעניין מניין, ואינן יוצרות "ציבור".

במאה ה-15 בערך הייתה נפוצה כבר עזרת הנשים בצד עזרת הגברים במתכונת המוכרת לנו היום. בתקופה זו הפכה "החזנית" – "בעלת התפילה" – לפופולרית מאוד בקרב הנשים בעזרות הנשים. גם כאן אין אנו יודעים הרבה על צורתה של תפילה זו – האם קראו בתורה וכדומה – אך ידוע לנו שבעלות התפילה היו דומיננטיות מאוד ולפעמים אף כתבו תפילות ופיוטים משל עצמן לקריאה בתפילה, פיוטים שלא בלשון הקודש.⁹

תמונה 3: "זיכרון החורבן"

מוריץ מינקובסקי, צייר יליד ורשה מתחילת המאה ה-20 (1881–1930), הוא האמן הראליסטי ביותר שהעלה במחולו את החיים היהודיים שלפני מלחמת העולם הראשונה ואחריה. גם הוא צייר תמונות המתארות את הוויי חיי הנשים בתקופתו.



3. מוריץ מינקובסקי, זיכרון החורבן. שמן על בד (1881–1930)

(שחי בשנים 1869-1933) נוקטות הנשים מגוון של התנהגויות: שתי הנשים הזקנות קוראות בספרים, ואישה מבוגרת נוספת מביטה לכיוון הספר הפתוח. שאר הנשים נחות, מנמנות או מביטות לכיוונים שונים. מצב דומה מתואר בתמונתו של הנדריק לייס הבלגי (1815-1869) בה הנשים אינן קוראות אלא מהרהרות וחולמות. נסמך לתמונה את דבריו של יעקב יהושע בכתבו על נשות ירושלים בראשית המאה ה-20: "רובן לא עקבו אחר התפלה במחזוריהן, כיוון שלא ידעו לקרוא".¹²



4. לאופולד פליחובסקי, בנות ישראל. שמן על בד 1925

בתמונה זו נראות נשים ישובות על הרצפה בחדר צדדי או בחדר הכניסה לבית הכנסת. ברקע מופיעים הגברים מתפללים בתוך בית הכנסת. שתי נשים קוראות מתוך ספר (סידור?), ואחת כנראה מאזינה לקריאתן.

התמונה מתארת את ליל תשעה-באב בבית הכנסת ומדגימה את הווי הנשים שם.

הווי זה מוכר עוד מימי הביניים, ומתואר בחיבור החשוב מהמאה ה-13 (פרובנס) הכל בו:

"ואחרי כן מכבין כל הנרות ואחר כך פותח שליח הצבור קינות לשגב הנפשות ולשבר הלבבות ומקוננים שם עד הגיע הלילה והאנשים בבית הכנסת שלהם והנשים בבית הכנסת שלן. וכן מקוננים אנשים לבד ונשים לבד עד קרוב לשליש היום".¹⁰

מנהג הקינה הנפרדת שרד עד המאה ה-20. כבתמונתו, מתאר שמואל קופמן בספרו את תפקידה של אמו: "ודאי הייתי אז בן שבע – הגעתי הביתה במוקדם בליל תשעה באב... ומצאתי את החדר הגדול בדירתנו מלא נשים, כולן יושבות על הרצפה ומקיפות את אימי הקוראת לפנייהן לאור נר יחיד בקול בוכים את אגדות החורבן מתוך ספרה, והן עונות לה בבכי ובאנחות... התכווצתי בפינה והקשבתי לאגדות שיצאו בכל הודן הנורא מפי אימא, אף את זיו דמעוניה ספגתי..."¹¹

תמונות 4,5: "בנות ישראל"

משתי התמונות ניתן ללמוד על הרכבה של התפילה הציבורית בבית הכנסת.

בתמונתו של לאופולד פליחובסקי

תמונה 6: "יהודים מתפללים"

תמונה זו של מאוריצי גוטליב (1856-1879) מוכרת מאוד. בתמונה מוצגת עזרת נשים בסגנון אחר ממה שראינו עד כה. ב"עזרה" זו מתפללות הנשים בחלל אחד (כמעט) עם הגברים. "עזרה" זו אמנם מאפשרת לנשים להרגיש עצמן כחלק מתפילת הציבור, אך אינה מאפשרת את תפילת הנשים הנפרדת.

בסוף המאה ה-19 קם פולמוס גדול על סגנון עזרת נשים זה, שמקורותיו עוד בספרד של ימי הביניים. ברקע הדברים עמדה המלחמה שניהלו תלמידי החת"ם סופר ברפורמה, ובעקבות זאת החמרותיהם בכל הנוגע לשינוי סגנון בחיים היהודיים, ובפרט בסדרי בית הכנסת. כותב המהר"ם שיק (מתלמידי החת"ם סופר במאה ה-19): "פריצי עם אשר בקהל פלוני... שלחו יד להרוס בעזרת נשים שלא תהא סגורה לגמרי בקרשים, רק בעמודים ויכולו לראות ולהראות..." (או"ח ס ע"ז). הוא הורה שיש לעמוד על הדרישה



5. הנדריק לייס, הספלים של עזרת הנשים בבית כנסת בפראג. שמן על פנל עץ 1855

קרא/2012 המשך מעמוד 23

כנות גמורה עם ה' ועם עצמי, ככלי שמפקח על התהליך הפרשני שייצגו אנשי כנסת גדולה. הסטנדרטים שתובעים הנביאים – הימנעות מהרמוניה מזויפת, "החלקה" ו"מריחה" – מהווים כללים לפרשנות שתיתן משמעות חדשה למילים הישנות. על פי כללים אלה, שום פרשנות המכילה איזשהו מימד של פטריארכיות – המקביל לעשיית שקר בנפש ולקילוס מזויף של האל – לא תוכל להתקבל עוד. על פיהם אין להשתמש עוד בדוגמאות מהמקרא על מנת לתקף הבניות מגדריות פוגעות ומסרסות. הנביאים תובעים יושר כזה שעל פיו לא יהיה ניתן שוב לייחס לאלוהות כוונות פטריארכיות או פנים מגדריות חד-מימדיות. סטנדרטים שהם באמת גבוהים ביותר, היאים לתורה כפי שאנו מאמינים שהיא תבעה מאתנו בשעה שניתנה.

בימים אלה, בהם נדמה שארון הספרים היהודי (או תקליטור המקורות היהודיים) כבר עמוס לעייפה, תחושתי היא שהמקרא זועק לפרשנות עצומה נוספת, שתצליח להקנות לנו בסופו של דבר אתיקה והשקפת עולם יהודיות ישרות ללא כזב, ושלדורנו ניתנה הקריאה וההזדמנות להחזיר שוב עטרה ליושנה. ■

1. המאמר מוקדש בתודה לרב פרופ' דוד הרטמן שבשיעור מאלף (ומהלב) שלו למדתי סוגיה זו.
2. Rifat Hassan, "The Issue of Gender Equality in the Context of Creation in Islam" in *Women's and Men's Liberation: Testimonies of Spirit*, edited by L. Grab, H. Gordon and R. Hassan, N.Y Greenwood Press, 1991
3. להעמקה ראו: Tikva Frymer Kensky, "The Bible and Women's Studies"; Judith Plaskow, "Theology in Feminist Perspective" שני המאמרים בתוך *Feminist Perspectives in Jewish Studies*, eds. Lynn Davidman and Shelley Tenenbaum, Yale U. Press, 1994.
4. אכן, זוהי טענה לימות המשיח (ה) - שהרי גם לנשות ימינו אין שליטה מספקת באלה. טענה זו מאפיינת את הפמיניזם הלבן והבורגני שלא פונה לנשים הרבות בימינו שיש להן הרבה מן המשותף עם הנשים במקרא, בעניין חוסר השליטה בחיינהן. לנשים אלה כן יכולות נשים מסימות במקרא להוות מודל מעצים להישרדות רוחנית ופיזית תחת פטריארכיה.



מבט מעזרת נשים, בתי כנסת בישראל
(1). אולפנת כפר פינס, 2. הרובע היהודי בירושלים, 3. מושב נוב
מתוך תערוכה בנושא. אוצרת: רבקה לוביץ

- נוסח רחב של מאמר זה יופיע בספר **מנהיג ישראל**, כרך 2, שיראה אור בקרוב.
1. הצטוט הוא מתוך **האנציק' לאמנות הציור והפיסול**, כרך 3, ירושלים 1999, עמוד 88.
 2. בספרו **תשובות פסקים ומנהגים**, סימן תקנ"ז, מהדורת כהנא, תשי"ז, עמוד 5ה.
 3. החיד"א (ר' חיים יוסף דוד אבולאי, 1806-1724), **מעגל טוב**, מהדורת פריימן, ברלין-ירושלים תרפ"א-תרצ"ד (מהדורת צילום, תשמ"ג), עמוד 104.
 4. מזליש, **שירת הרוקח**, ירושלים תשנ"ג, עמודים 229-228.
 5. S. Salfeld, *Das Martyrologium Des Nurnerbuches*, Berlin 1898 p. 178.
 6. ל"ה - להשם, וגם רמז לשנת פטירתה - שנת (שנה עברית מלאה) ל"ה - 1275. הכיתוב מתוך מאמרה של יהודית בסקין "חינוך נשים יהודיות", **פעמים** 82, עמודים 49-31.
 7. בספרו **הלכה מנהג ומציאות באשכנז 1350-1100**, ירושלים תשנ"ז, פרק ט"ו.
 8. בעלי התוספות לברכות, מה ב.
 9. *Woman and the Synagogue*, eds. Susan Grossman & Rivka Haut, The Jewish Publication Society, Jerusalem-Philadelphia New-York 1992
 10. הלכות תפילה ט באב, סימן סב.
 11. **זכרונות**, תל-אביב תשט"ו, עמוד 455.
 12. **ילדות בירושלים הישנה**, ירושלים 1965, עמוד 17.
 13. **אגרות משה** א"ח א, סימן מב.



מאוריצי גוטליב, יהודים מתפללים בבית הכנסת ביום כיפור.
שמן על בד 1878

למחיצה אטומה אף אם הדבר יוביל אנשים מהקהילה לפרוש ולהקים לעצמם "קהילות נפרדות".

המשכה של מחלוקת זאת במאה ה־20 בארה"ב, כאשר פסק הרב פיינשטיין "כשהנשים הם על הבאלקאני (כמו בתמונתנו) יוצאים בזה מצד מחיצה".¹³ כנגדו יצאו רבני אונגרין (הונגריה) ובראשם הרבי מסאטמר.

איזו עזרת נשים "ידידותית יותר למשתמשות" – זו המתוארת אצל גוטליב, המשתפת את הנשים (לפחות בצורה פסיבית) בתפילת הציבור, או ה"עזרה" כפי שראינוה אצל קאופמן וכפי שהייתה בימי הביניים, כמו למשל בוורמס, בה יש הפרדה מוחלטת המאפשרת לנשים להתפלל בדרך הייחודית? במקבץ התמונות האחרון, מתוך תערוכה שאצרה רבקה לוביץ, נראית עזרת הגברים בבתי כנסת בישראל כפי שהיא נשקפת מתוך עזרת הנשים. כעולה מהתמונות, הראות של "אזור הפעילות" לקויה ביותר. מעניין לגלות שלפעמים דווקא הפרדה מוחלטת בין העזרות יכולה לפתח הווי תפילה מיוחד נפרד ועצמאי לנשים, כפי שעולה מהתמונות הקודמות. ■

אחרי קריסת החממות

חינוך דתי בעולם פוסט-מודרני

“מחנכי ההווה אווזים באידאולוגיה שהלהיבה אותם בזמנם, בשיטות חינוך שהוכיחו בשעתן את כוחן. אולם עליהם להתמודד עם נערים שעולמם הרוחני הטבעי מורכב מסופרמרקט של השקפות המציעות את עצמן למכירה באריזות נוצצות”



אנטוניו רואיז, הרחוב, 1937

המיוחדת במגזר אחד הקרוב ללבנו. לטענתי, נובע משבר החינוך מתהליכים תרבותיים מקיפים הקשורים למעבר מן ה“מודרניזם” ל“פוסט־מודרניזם”. אולם כיצד מתחברים התהליכים ברמות כל כך שונות?

בו אנו חיים – העולם הפוסט־מודרני. לשם דיון מפורט בנושא זה אנסה להרחיב את היריעה ולעסוק בהשפעת העידן הפוסט־מודרני על החינוך בכלל, שכן עיקר טענתי היא כי משבר החינוך של היום הינו משבר כללי, ו“משבר החינוך הדתי” אינו אלא הופעתו

ברוך כהנא

דומה שצירוף המילים המאיים “משבר החינוך הדתי” כבר התאזרח היטב בלשוננו. מחקריו הידועים של פרופ' מוטי בר־לב ז"ל משנות ה-90 העלו לתודעתנו את אחוזי החילון ההולכים וגואים. בזמן שחלף מאז נראה כי המשבר רק העמיק. נתונים ראשוניים של מחקר עדכני שפורסמו ב“הארץ”¹ מגלים כי רק 52% מתלמידי כתות י"ב בחינוך הדתי מגדירים עצמם כ“דתיים” או “דתיים מאוד”. נתונים כאלה מעוררים תחושה קשה. כל תרבות שואפת לשמר את עצמה ועלולה להיות מאוימת על ידי “עריקה” מסיבית מצד הדור הצעיר שלה, שהוא עתידה. כל תרבות מכילה בתוכה אוצרות ייחודיים של חכמה והגות, יצירה וחיים, והיא מייחסת ערך רב לשימורם. אולי קל וחומר לגבי העולם היהודי-תורני, הרואה עצמו כנושא בכליו חזון דתי, לאומי ואוניברסלי רב־ערך. התרבות היהודית הצליחה לשרוד דורות על גבי דורות בתנאים בלתי אפשריים הודות למסירות נפשם של בניה שהעדיפו חיי דלות ומצוקה על פני הוויתור על חזונם הייחודי. רק טבעי הוא כי החרדה שאנו חשים להשתמרותו של עולם הרוח היהודי חזקה במיוחד.

הרב־גוניות היא אולי המאפיין העיקרי של הדור. לצד אחוזי חילון גואים אנו מוצאים פריחה דתית מרתקת, המתבטאת למשל בפריחתם של “מנייני קרליבך” או בהתעניינות גוברת בהגות החסידית. הפריחה של היצירה הדתית בתחומי השירה, התאטרון והקולנוע גורמת לא פעם להתנגשות עם הממסד הרבני. די אם נמנה את שפע הווריאציות שצמחו ממה שנקרא פעם בפשטות “כיפה סרוגה”...

כאוס. הכאוס הזה נובע מן המצב ההיסטורי הייחודי

ברוך כהנא הוא פסיכולוג קליני

כיצד משפיעה התפתחות הגותית אינטלקטואלית על יכולתו של מורה להעביר לתלמידיו מסר פשוט? כדי להסביר זאת אקדים כמה דברים על היחס הכללי שבין חינוך ובין תהליכים תרבותיים רחבים.

תרבות והתבגרות

קליפורד גירץ, דמות דומיננטית באנתרופולוגיה של זמננו, כותב: "בני אדם הם בעלי חיים בלתי שלמים או בלתי גמורים, המביאים את עצמם לכלל השלמה או גימור באמצעות התרבות. ולא באמצעות התרבות באופן כללי,

אלא באמצעות תרבות פרטית ומיוחדת ביותר: תרבות דובאי או תרבות יאוה, תרבות היפית או תרבות איטלקית..."² לפי ניסוח זה אין כל משמעות למושג הכללי "אדם", שאינו שייך לתרבות כלשהי. "בלי ההכוונה של דפוסי התרבות, היינו, מערכות הסמים המשמעותיים, לא הייתה ההתנהגות האנושית ניתנת לשליטה כלל ועיקר. היא הייתה הופכת לאנדרלמוסיה של פעולות חסרות טעם והתפוצצויות אמוציונליות" (שם, עמוד 54).

מדברי גירץ עולה שחינוך הוא תמיד דו־רבדי: אנו

מכשירים את הילד כבן לתרבות מסוימת, ועל ידי כך הוא הופך לבן אדם בכלל. אנו מציעים לפני הילד את אותה "מערכת סמלים משמעותיים" שהיא תרבותו, ועל ידי כך מעניקים לו "מפה קוגניטיבית" של המציאות שבה יוכל למצוא את משמעות חיו. מכאן גם תפקידם של האתוס והשקפת העולם המוצגים על ידי כל תרבות ותרבות: "באמרנו אתוס של עם כוונתנו לאורח חיו של אותו עם, על סגולתו וצביונו המיוחדים, ולסגנון

והלך הרוח המוסריים והאסתטיים המאפיינים אותו. באמרנו השקפת עולם של עם כוונתנו לתמונה שיש לו על אופן הווייתם של הדברים בעולם, לרעיונות הסבר המקיפים ביותר שיש לו" (עמוד 91). בעצם, מדובר גם במיתוס דתי: "דת היא מערכת סמלים שפעולתה טובעת בבני אדם הלכי רוח ומוטיבציות עזים, מעמיקי חדור ומארכי ימים באמצעות ניסוח השקפות בדבר סדר עולם כללי והלבשתן על השקפות אלו בלבוש עובדתי כל כך עד כי הלכי הרוח והמוטיבציות נראים תואמים את הממשות במיוחד" (עמוד 92). יופיה של ההגדרה הוא בכלליותה. לא מוזכרת



סטיון, בית ספר לבנים ולבנות, לידן 1625

בה עבודת האל או התייחסות אליו, ולא "טרנסצנדנטיות" משום סוג. מתוארת הבניה של תמונה המצטיירת "כסדר עולם כללי", שבתוכה אין זה אלא טבעי לנהוג ולהרגיש כשם שמרגישים בני אותה תרבות. במילה "מיתוס" כוונתי לאותן "השקפות בדבר סדר עולם כללי" עליהן מדבר גירץ. כפי שהבחינו יונג ואחרים, נוטות התרבויות להציג את השקפותיהן על המציאות בלבוש סיפורי (–מיתוס פירושו סיפור). בתרבות

היהודית משמשת התורה כמיתוס מכונן, ובתרבות המערב משמש לכך הסיפור המדעי בדבר האדם המעפיל אט־אט מן החייתיות אל האנושי, כשהוא משתמש לשם כך בכל כוחותיו הטבעיים.

בנקודה זו נפגשים העיון האנתרופולוגי והפסיכולוגי. הפסיכולוגיה בת ימינו מדגישה את מושג ה"נרטיב" שפירושו, ממש כמו המיתוס, סיפור (אלא שמקור המילה "מיתוס" ביוונית ו"נרטיב" בלטינית). פסיכולוגיה נרטיבית היא פסיכולוגיה העוקבת אחרי סיפורו הייחודי של כל אדם.³ כידוע, התאוריות "הגדולות" של ראשית המאה, כמו פרויד, אדלר ותלמידיהם, טענו ל"ידיעת" הסיפור ה"אמיתי" של כל אדם, סיפור שכל הסיפורים הפרטיים הם וריאציות שונות על המוטיב הבסיסי שלו. להבדיל מהן, מנסה הפסיכולוגיה הנרטיבית לעקוב אחר סיפורו הייחודי של כל פרט ולהבין אותו מתוך עצמו. היא משתדלת לכבד את שאיפתו של כל אחד להיות הגיבור המרכזי בסיפור חייו, סיפור שהוא עצמו מחבר תוך כדי מאבקיו השונים – כל אחד בונה את הנרטיב העצמי שלו. אותו סיפור חיים מתרחש תמיד בתוך מציאות מסוימת.

אולם מהי אותה מציאות? ראינו כי מושגי היסוד בעזרתם מפרש האדם את המציאות ניתנים לו על ידי תרבותו. אדם החי בתרבות מסוימת נוטה למצוא במציאות את המיתוס השולט בתרבותו, ולבנות את חייו בתוך אותו מיתוס. יש כאן מפגש מרתק בין מושגי המיתוס לנרטיב: הפרט מתבקש לספר את סיפור חייו, סיפור שבו יהיה הוא עצמו הגיבור המרכזי, והוא בונה אותו כמעט בהכרח בתוך סיפור כולל כלשהו, כאשר הסיפור הפרטי



נקלע החינוך הדתי עם
כניסתו לעידן הפוסט-
מודרני.

אל העולם הפוסט-מודרני

אם בימי הביניים ניתן
לדבר על "האמונה" כעל
קוד רחב שאפיין את
התרבות⁵ – התחושה כי
האמת נתגלתה כבר והיא
מופקדת בידיהם של
חכמי הדת שאלה

משתייך המאמין, הרי העת החדשה אופיינה
בקוד אחר – האמת אינה נתונה והאדם
יכול, ובעצם חייב, לברר אותה בעצמו. זהו
האתוס המונח בבסיסן של השיטות
הפילוסופיות הגדולות, מדקארט עד מארכס.
כל הוגה פותח בהנחות יסוד הנראות לו
ודאיות לגמרי, מפתח אותן בדרכו ופותר על
ידן את כל בעיות המחשבה בזו אחר זו.
באופן אחר עומד האתוס הזה ביסוד תפיסת
המדע המודרני, שיטת הממשל הדמוקרטי
וכדו'. כל אלה מניחים את קיומה של אמת
אובייקטיבית אשר במאמץ אנושי ניתן לגלותה
ולהשתמש בה לצרכנו. זהו ה"קוד" המודרני.
ההגות הפוסט-מודרנית טוענת כי כיום אנו
חיים בקוד שונה לגמרי.

אותות המצוקה הראשונים באו מכיוון
הפילוסופיה. השיטות הכבירות של העת
החדשה לא קרסו – עדיין כולן עומדות על
תילן. אולם בעצם העובדה הזו טמון גם
כישלונן, שכן אף אחת מהן לא הצליחה
להתקבל כתיאור מוסמך ובלעדי של "האמת".
ממילא מתעוררת השאלה: האם קיים בכלל
תיאור כזה? זרם עיקש בהגות המערבית טוען
(לכל המאוחר מאז ניטשה) כי התשובה
שלילית. אין כלל "עובדות", אלא רק פירושים
אנושיים. ומי יבטיח לנו כי אחד מאותם
פירושים עולה באופן מובהק על האחרים?
ואם כן – לפי איזה קריטריון? ומי מוסמך
להחליט בדבר?

שלו הינו חלק מן הסיפור
הרחב של המציאות.
לשם כך הוא משתמש
בדמויות מופת מן
המיתוס שסופר לו,
דמויות המשמשות ראייה
לכך שאכן ניתן לאדם
להיות גיבור במציאות
זו, ויום יבוא וגם הסיפור
הפרטי שלו יהיה סיפור...

במונחים אלו ניתן
להמשיג גם את משמעות

לדמויות שאין בהן מודל אפשרי לחיקוי עבור
נער יהודי בגולה. חז"ל "חשפו" בדרשותיהם
פנים חדשות ובלתי מוכרות באותן דמויות.
כך למשל הפך דוד המלך לתלמיד חכם.
מתבגר המנסה לבנות את חייו על פי המושגים
התרבותיים שהוקנו לו כילד, עשוי להיווכח
שהם אינם רלוונטיים למציאות עמה עליו
להתמודד בפועל. התוצאה עלולה להיות
נטישת הסיפור התרבותי כולו, או פיתוח
יחס ציני להפליא לכל נושא השקפת העולם.
המיתוס צריך לאפשר למתבגר לבנות לעצמו
סיפור חדש, שיספק את הצורך שלו להיות
"גיבור" סיפורי, להיות במובן מסוים התחלה
חדשה לגמרי של מציאות חדשה, כפי שהוא
מרגיש את עצמו. מיתוס "סגור" יתר על
המידה עלול להיתפס כמחניק וכובל.

העולה מכל העיון הזה הוא כי היכולת לחנך
את הנער למערכת הערכים של תרבותו תלויה
מעל לכול באיכות המיתוס המוצעת לו.
איכות המיתוס היא היכולת למצע באופן
מוצלח בין המציאות הנתונה ובין שאיפותיו
ונטיות לבו של הנער עצמו. מיצוע מוצלח
פירושו שהנער יוכל לסלול לעצמו, בתוך
אותה מציאות נתונה, נרטיב אישי שיהיה
בעל משמעות בעבורו ובעבור חברתו, ויוכל
להשתלב במיתוס המוצע כקטע בעל ערך
בסיפור הכללי.
קריטריון זה עשוי להסביר את המשבר אלי

גיל ההתבגרות: שנות התבגרותנו הן השנים
בהן אנו הופכים להיות גיבורי הסיפור האישי
שלנו, יוצרים את הנרטיב הייחודי של חיינו.
עד אז אנו חיים בתוך מיתוס, אותו אנו
מקבלים ללא ביקורת, שכן החשיבה הביקורתית
היא ממאפייני המובהקים של גיל ההתבגרות,
יחד עם ההתפתחות של "החשיבה המופשטת".⁴
את המיתוס אנו סופגים דרך "סוכני חיברות"
שונים, כגון ההורים ובית הספר. דרכו אנו
"יודעים" את סיפורו של העולם, של האדם,
ואת האפשרויות השונות שהחיים עשויים
להכיל. בגיל ההתבגרות אנו כבר שואפים
בגלוי להיות יוצרי הסיפור, ואנחנו מחפשים
את אותן אפשרויות הכלולות במיתוס התרבותי
אשר עשויות להתאים לנו באופן אישי.
כאן מתחיל דיאלוג מורכב מאוד בין המיתוס
הכללי ובין הנרטיב האישי. ראשית, המיתוס
עשוי להתגלות לעינינו הביקורתיות של
המתבגר כמשהו שאיננו מתייחס למציאות
הממשית, שהרי כפי שראינו, המיתוס אמור
לתת פשר למציאות שבתוכה אנו אמורים
לנווט את דרכנו. מיתוס שביכולתו להעניק
פשר ומשמעות לעולם חקלאי אינו מסוגל
להיות רלוונטי לעולם תעשייתי, אלא אם
כן יעבור תהליכי עיבוד מסוימים, כמו
מטאפוריזציה, שינויי דגש וכדומה. ברוח זו
ניתן אולי להבין, בין היתר, את מפעלם
הדרשני של חז"ל. כאשר מצא עם ישראל
את עצמו בגלות, הפכו רבים מגיבורי המקרא

המיתוס צריך לאפשר למתבגר לבנות לעצמו סיפור חדש, שיספק את הצורך שלו להיות "גיבור" סיפורו, להיות במובן מסוים התחלה חדשה לגמרי של מציאות חדשה, כפי שהוא מרגיש את עצמו

המעורה בעולמה של ההשכלה הכללית. דמות זו הוצגה כמי שכבר הגיעה לאותה סינתזה בלתי נמנעת שסוף הכול להגיע אליה. מכאן נגזרה גם האסטרטגיה החינוכית. אם בעידן האמונה ניתן היה לסמוך על הקהילה עצמה שתחנך את מתבגריה, הרי שבעת החדשה נראה הדבר מסוכן. העולם החדש התמלא אידאולוגיות מתחרות, מפתות, שכל אחת מהן טוענת להיותה האמת האחת שאין בלתי; אידאולוגיות שכבר משכו אליהן חלקים ניכרים מן הדור הצעיר. כדי להתמודד עם המצב החדש נוצרה שיטה חינוכית שניתן לכנותה "שיטת החממה". עיקרה בהרחקת

הדור הצעיר מן הקהילה וגידולו בעולם הנתון כולו להשפעתה של האידאולוגיה הנבחרת. רק לאחר שיצמח ויתחזק יוכל לצאת לעולם ולהתמודד עם הרוחות העזות המנשבות בו. הישיבות התיכוניות וישיבות ההסדר הן מימושה של הדרך הזו. שנות ה-70 וה-80, בערך, הן שנות הצלחתה המרשימה ביותר. המוני בני נוער שיצאו מבית המדרש הדתי-לאומי ראו את עצמם כדור שנתמזל

מזלו להעביר סוף סוף את הנהגת האומה לידיים הראויות לה ביותר: ידיו של החלוץ-הלוחם-התלמיד חכם-המשכיל, יצירת המופת של העולם הדתי-לאומי. אין פלא שבאותה תקופה הצטמצמה ההתחלנות באופן מובהק. מי רוצה לעזוב יחידה מובחרת? איזה שחקן פורש מקבוצה הרצה לאלופות?

אלא שהזמנים השתנו. וכאן המקום לחזור לבעיה שהוצגה בראש המאמר: מצב החינוך

גם אם יש תשובות לשאלות אלו, אין הן תשובות מכריעות. ניתן להתווכח עליהן בלי קץ, וממילא חלפה לה הוודאות הראשונה של חיינו האינטלקטואליים: הוודאות בקיומה של ודאות. מה שחשבנו בימי הביניים כי אנו מחזיקים בו, מה שחשבנו בעת החדשה כי בידינו למצוא, הולך היום ונמוג מול עינינו.⁶

מה כל זה אומר מבחינה דתית? הדת ששגשה בעידן האמונה ספגה מכה אנושה בעת החדשה. סוף סוף, מה תפקידה של ההתגלות בחייו של אדם החש כי ביכולתו לברר לעצמו את "האמת"? מה תפקידן של "המידות הטובות"

הישנות, כמו ענווה או קבלת הדין, בעולמם של שואפי חירות המבקשים לעצב את חייהם לעצמם? מה שמעוטה של הערצת הדורות הקדמים בעולם הבני כולו על מיתוס ה"קדמה"? לסתירה המהותית הזו היו, כידוע, שלושה פתרונות: הפתרון החילוני – עזיבת העולם הישן והצטרפות לגל הקדמה ההולך וכובש עולם ומלואו. הפתרון



"בלי חינוך אין מהפכה" פידל (קסטרו). כתובת על שער בית-ספר, הוונה, קובה 1998

עצמאות, ועוד).

המשימה ההרואית הזו אכן בוצעה על ידי שורה של הוגי דעות, מהרש"ר הירש ועד לרב קוק. כך נולדה אידאולוגיה שלמה, מקיפה ומרתקת. הקידמה עצמה הפכה לצו דתי, ושמירת הדת (על חזון הגאולה שבה) הפכה ללוח הפנימי של הקידמה. כך נולדה "דמות אידאלית" חדשה שנתפסה כממזגת בתוכה את האידאלים הישנים. החלוץ ירא השמים; המדען שהוא גם תלמיד חכם; גדול התורה

החרדי – דחיית החדש מכל וכול, והפיכת העולם הישן למיתוס מכונן, שכל מה שמחוץ לו נתפס כאופנה חולפת, במקרה הטוב, או כתעותועי שטן, במקרה הרע. והפתרון הדתי-לאומי – הניסיון לסינתזה: יצירת גירסה חדשה של המיתוס המודרני, שבתוכה יקבלו ההלכה והאמונה היהודית משמעות חדשה, ובמקביל יצירת גירסה חדשה של ההגות היהודית, שתכיל מושגי יסוד מן המיתוס המודרני (קידמה, יוזמה, ביקורתיות,

הצעה זו מתמקדת ביציאה מן החממה הסגורה שבה מטופחים תנאים מלאכותיים של ודאות לכאורה. היא מעזה להכיר בכך שאי הוודאות היא המצב הבסיסי של המציאות אליה יגיע הנער בסופו של דבר, ולכן יש להכין אותו להתמודדות עם אותה מציאות

זאת, מונח לפתחנו האתגר לעצב דרך רוחנית כזו שתמשיך את מסורת המחשבה היהודית ותשלב את הנרטיב הפרטי במיתוס היהודי הקיים.

כך התבטא באוזני נער שעזב את הדת בסופו של דבר: "שמו על כתפי חבילה גדולה וסגורה ואמרו לי – תסחוב!" שאלתי: "אבל אפילו לדברך בחינוך שלך הייתה גם פתיחות רבה להשכלה כללית ולהשקפת עולם רחבה?" והוא ענה: "נכון, היו המון דברים בחבילה הזו, אבל בכל זאת היא היתה סגורה". היסוד החסר היה הדיאלוג.

ברצוני להצביע על מספר כיוונים ליישום הדרך המוצעת, כולם זוקקים עדיין הרחבה ומציאת דרכי יישום.

יישום

ההתמודדות הרוחנית חייבת לעלות על השולחן. המחנך חייב להציג את עצמו ככתובת לליווי התלמיד בכל התלבטות. הצלחתו תימדד בהיקף הבעיות ובחומרת הבעיות שיצליחו התלמידים להביא אליו. כל שאלה תיתפס כלגיטימית, ובלבד שתהיה נכונות הדדית להתמודד עמה ברצינות. יש להבהיר לתלמיד כי כל מקום שבו הוא חש כי ה"הדות", במובנה הרחב, סותרת את עולמו המחשבתי, החברתי או היצרי, הוא חומר ראוי לשיחה עם המחנך.

המסר לא יהיה הצגת מודל שהתלמיד חייב להזדהות עמו. להפך: ההנחה תהיה כי ייתכנו מודלים רבים התואמים את המקורות, וכל תלמיד נדרש לעצב מודל הנכון עבורו. זו תהיה המשימה המשותפת למורה ולתלמידו, באופן שיתקרב עד כמה שניתן להדרכה אישית.

היחס לעולם הרוח ה"חיצוני" ליהדות לא יהיה יחס של הדחקה, התבטלות או אידיאליזציה. עולם זה ייחשב פשוט לחלק מן המציאות

אחיטוב המתאר אסטרטגיה חינוכית שתקיים "דיאלוג מתמיד בין שני העולמות הללו (החול והקודש)". היא תשתמש בכלי הביקורת המוכרים בעולם החול גם כלפי עולם הקודש... גישה זו תניח אי ודאות מסוימת גם בתוך עולם הקודש, שכן אי הוודאות היא סיטואציה אנושית בסיסית. האמונה אינה משנה מצב זה...⁷

הצעה זו מתמקדת ביציאה מן החממה הסגורה שבה מטופחים תנאים מלאכותיים של ודאות, לכאורה. היא מעזה להכיר בכך שאי הוודאות היא המצב הבסיסי של המציאות אליה יגיע הנער בסופו של דבר, ולכן יש להכין אותו להתמודדות עם אותה מציאות. אולי ניתן להציע לכך את המונח "חיסון" – כשם שאין אנו מנסים לגדל את הילד בתנאים "אידיאליים" אלא מזריקים לתוכו, בתנאים מבוקרים, חיידקי מחלות בכדי שגופו ילמד להתמודד עמם, כך עלינו להרגיל את הנער להתמודד עם אי הוודאות המציאותית שבה הוא חי. הדבר צריך להיעשות בתנאים מבוקרים: בין כותלי ביה"ס ומתוך דיאלוג פתוח עם הדמויות החינוכיות המשמעותיות לנער.

דומה שיש בכך אלמנט נוסף: הדרך המוצעת מטילה את האחריות על כתפי המתחנך. אין הוא מוזמן להיות כלי קיבול בעלמא למערכת דוגמות נוקשה, אלא עליו לפלס לעצמו דרך עצמאית בעולם הרוח. בכך מתאפשרת בניית נרטיב עצמאי, כפי שהצגתי קודם. יחד עם

הדתי היום. מחנכי ההווה עושים כל מאמץ כדי לחנך את תלמידיהם ברוח בה חונכו הם עצמם. הם אווזים באידאולוגיה שהלהיבה אותם בזמנם, בשיטות חינוך שהוכיחו בשעתן את כוחן. ואולם, הם נדרשים להתמודד עם נערים שעולמם מעוצב במציאות שונה לחלוטין. נערים הקוראים את עיתוני ההווה, משוטטים בין ערוצי טלוויזיה או גולשים באינטרנט. נערים שעולמם הרוחני הטבעי מורכב מסופרמרקט

של דעות והשקפות המציעות את עצמן למכירה באריות נוצצות.

כיצד אמורים נערים אלו להתייחס לאמת הגדולה המוצגת לפנייהם כאחת ויחידה, כאשר בו בזמן הם נחשפים למגוון תוסס של תפיסות עולם שונות? רובם קלטו כל מיני חצאי משפטים, רבעי ציטוטים, מגוון שמות נוצצים המכריזים בפסקנות גמורה את ההפך ממה שמספרים להם הר"מים שלהם. ברוב המקרים לא מדובר בהתמודדות אינטלקטואלית אמיתית. להפך. מדובר באווירה כללית לגמרי שבה שום דבר אינו נתפס כוודאי. שבה כל דבר הוא "לדעתך, אבל יש הסבורים ההפך". "שיטת החממה" קרסה. לא משום שלא הייתה טובה, אלא משום שלא תוכננה לעמוד ברוחות הפרצים מן הסוג הזה. יש להכיר בחוסר האונים הנוכחי שלה, שהרי צעד ראשון בבניית כלי חדש הוא ההכרה בכך שהכלי הקודם נשבר. לכן אין טעם בוויכוח על הצורך או על האפשרות "לחשוף" את הנוער לרוח המערבית של ההווה. צריך להכיר בכך שהוא כבר חשוף ממילא.

מכאן גם נגזרת, לדעתי, הדרך החינוכית המתאימה למציאות החדשה. הנחת היסוד היא: הנער כבר חשוף לעולם ומלואו, וצריך ללמד אותו להתמודד עם מה שהוא נחשף אליו. איך עושים דבר כזה? ברור שתיאור מפורט יחרוג ממסגרת של מאמר קצר, אך אנסה לפחות לרמוז על כיוון מחשבה. את הגדרת קווי היסוד אקח ממאמר של יוסף

ההנחה תהיה כי ייתכנו מודלים רבים התואמים את המקורות, וכל תלמיד נדרש לעצב מודל הנכון עבורו. זו תהיה המשימה המשותפת למורה ולתלמידו, באופן שיתקרב עד כמה שניתן להדרכה אישית

התרבות המערבית כנושא בפני עצמו, באופן שיותאם לצרכים הספציפיים של התלמידים. למשל: מתוך הכרה במציאות הקיימת, שבה התלמידים מגבשים חלק ניכר מהשקפת עולמם ממקורות כמו עיתונות וטלוויזיה, ראוי להכניס לחומר הלימודים נושאים כמו הכרת המדיה, לא על מנת לפתח אנשי תקשורת אלא דווקא צרכנים נבונים של תקשורת שאינם בגדר קולטנים סבילים של מסריה. חשוב להדגיש – קווי הפעולה המתוארים כאן הם כלליים וראויים להיות מותאמים לציבור התלמידים המסוים אותו פוגש כל מחנך. ברור כי הדבר דורש מאמץ: תכנון; בניית תכניות לימודים מגוונות; הכשרת מורים וכדו'. מדובר בוודאי בתהליך ארוך ומורכב, אבל גם החינוך הדתי של העידן המודרני לא נבנה ביום אחד.

פתחתי בביטוי "משבר החינוך הדתי", ואני רוצה לסיים בו. אין ספק שלמילה "משבר" יש צליל מאיים. משבר אכן עלול להיות תחילתה של קריסה, אולם הוא יכול להיות גם פתח לצמיחה מחודשת. בעברית, כידוע, "משבר" הוא גם כינוי לצירי לידה. ■



ברנדינו, בבית הכנסת, צרפת 1872

לגיטימי של התפיסות המסורתיות? האם יש מכנה משותף לתפיסות המסורתיות? ובעיקר – כיצד ניעזר במקורות להתמודדות עם השאלות הממשיות שהעלינו? המורה ינחה את הדיון, ימציא מקורות, יביע את דעתו בבהירות, ויכוון תלמידים באופן אישי למקורות המתייחסים לבעיות שהועלו. המטרה תהיה ללמד את התלמיד להשתמש בכל מגוון המקורות האפשרי ביהדות, לשם עיצוב השקפת עולמו.⁸ אפשרות אחרת: לימוד מסודר של "טעמי מצוות" שילווה את לימוד ההלכה, ויכלול דיון חופשי, באופן דומה למתואר לעיל, על משמעותן של המצוות לעולמו של הנער. המטרה תהיה – בהכרח – להעביר מסר חינוכי ברור, שלא יירטע מלהתייחס באופן מפורש לשאלות שיעלו התלמידים במסגרת הדיון החופשי. במקביל יש להכניס את ההתמודדות עם

הסובבת אותנו, מציאות שיש להכיר בה ולחפש את הדרך הנכונה לחיות בה – לעתים תוך כדי קבלה, לעתים תוך התייצבות כאופוזיציה ביקורתית. כל תגובה תיחשב לגיטימית ובלבד שתהיה מודעת ומתבססת בכנות על מקורות היהדות. בפועל ניתן לעשות זאת במספר דרכים: ניתן לעשות עבודה רבה במסגרת שיעורי ה"אמונה" או "מחשבת ישראל", ובלבד שמגמתם הכללית תשתנה. הדגש יעבור מלימוד הטקסטים לפיתוח יכולת התלמיד לדלות מן המקורות תשובות לשאלותיו. ניתן, למשל, לפתוח את שנת הלימודים ב"מחשבת ישראל" בתקופה מסוימת של דיון חופשי במושגי היסוד של היהדות ("קדושה", "צניעות", "בחירה חופשית" וכדו'), כאשר לאחר זמן יציע המורה מקורות שיתייחסו לדיון כפי שהתנהל בכתה. יוצבו לפני התלמידים שאלות כמו: האם כל הדעות שעלו בכיתה הן פירוש

1. הארץ, 4.5.01. המחקר המקורי של פרופ' אברהם לסלי ופרופ' ישראל ריץ טרם פורסם באופן רשמי.
2. קליפורד גרין, פרשנות של תרבויות, הוצאת כתר 1990, עמוד 58.
3. בעניין זה ראו: חיים עומר ונח אלוך, מעשה הסיפור הטיפולי, הוצאת מודן 1994.
4. ז'אן פיאז'ה, שש מסות על ההתפתחות הנפשית, הוצאת ספריית הפועלים 1964, עמוד 87.
5. עלינו לזכור כי בעצם הניסיון לכנות תקופות היסטוריות בכינויים יש פשוט סכמטי של מורכבות עצומה. כשאנו מדברים על ימי הביניים, למשל, כעל "תקופת האמונה", אנו חוטאים לשפע תופעות רוחניות וחברתיות שפרחו באותה תקופה ממש, למן הרציונליזם הדתי הנוקשה ועד למיסטיקה החופשית.
6. תיאורים מוצלחים של המחשבה הפוסט-מודרנית ניתן למצוא בספרו של ז'אן ליוטר המצב הפוסט-מודרני, הוצאת הקיבוץ המאוחד 1999.
7. יוסף אחיטוב, על גבול התמורה, הוצאת מרכז יעקב הרצוג, עין צורים תשנ"ה, עמוד 19.
8. על חלק מן הרעיונות הללו אני מודה לידידי רונן בן דוד, מורה ומחנך, שיישם אותם באופן ניסויי ובהצלחה רבה.

פרסומי התנועה

חדש! כלביא יקום – ספר כנס לביא תשנ"ט.....	50 ש"ח
בעריכת הדס גולדברג: 312 עמ'	
עין טובה – דו"שיח ופולמוס בתרבות ישראל.....	80 ש"ח
בעריכת נחם אילן: 728 עמ'	
הציונות הדתית בראיה מחודשת.....	50 ש"ח
בעריכת מאיר רוט: 360 עמ'	
בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל.....	65 ש"ח
בעריכת פרופ' זאב ספראי ופרופ' אבי שגיא: 512 עמ'	
גיוס בנות ושרות לאומי.....	14 ש"ח
ד"ר יחזקאל כהן: 70 ע"מ	
תלמוד תורה ושרות צבאי.....	12 ש"ח
אוסף מאמרים: 57 עמ'	
אמונת חכמים.....	8 ש"ח
פרופ' שמחה פרידמן ז"ל: 26 עמ'	
היחס ללימודי חול ביהדות.....	15 ש"ח
אוסף מאמרים: 88 עמ'	
הציונות הדתית בתמורות הזמן.....	25 ש"ח
אוסף מאמרים: 204 עמ'	
נשים בהנהגת הציבור.....	15 ש"ח
ד"ר יחזקאל כהן: 108 עמ'	
גיוס כהלכה.....	38 ש"ח
ד"ר יחזקאל כהן: 298 עמ'	
האשה בתמורות הזמן.....	אזל
ד"ר אמנון שפירא וד"ר יחזקאל כהן: 85 עמ'	
לנוכח ההסלמה ביחס לערבים.....	אזל
אוסף מאמרים: 88 עמ'	
התורה והחיים – משנתו של הרב הירשנזון.....	אזל
בעריכת ד"ר יחזקאל כהן: 134 עמ'	

Tora and Avoda

The Idea and the way

אזל Dr. M. Nehoray, Dr. Y. Kohen

בנוסף, ניתן לרכוש במשרדנו את הספרים הבאים:

חדש! גלוי וסמוי בפילוסופיה היהודית בימה"ב.....	65 ש"ח
הוצ' מאגנס, פרופ' א' נוריאל: 325 עמ'	
חדש! יהדות פנים וחוכ: דיאלוג בין עולמות.....	65 ש"ח
הוצ' מאגנס, בעריכת א' שגיא, ד' שורץ ו' שטרן: 415 עמ'	
צניעות האישה בעידן המודרני – רצף או תמורה?.....	55 ש"ח
אורה כהן: 170 עמ'	
הגיגים על העם, התורה והמדינה.....	30 ש"ח
הוצ' מורשת תשמ"ז, צבי ירון ז"ל: 180 עמ' (אין להשיג בחנויות)	

על כל הזמנה יש להוסיף דמי משלוח בסך 6 ש"ח.



נאמני תורה ועבודה

תנועת "נאמני תורה ועבודה" הוקמה בשנת תשל"ח (1978) כתנועה רעיונית-חברתית בלתי פוליטית, כתגובה על מגמות ההקצנה וההתחדדות של הציבור הדתי-ציוני.

השילוב של ערכי תורה ועבודה היה ביסודה של הציונות הדתית. במיזוג "תורה ועבודה" ביקשו הוגי התנועה לציין שני ערכי יסוד המשלימים אחד את השני:

התורה – היסוד הרוחני, ההלכתי, המוסרי, הנצחי והמקודש, והעבודה – היסוד החומרי, הסוציאלי, המבטא את הקיום הפיזי בעולם דינאמי ומשתנה, ומשום כך משמעותו ודגשיו מועדים תדיר לשינוי.

אחד התפקידים של תנועת "נאמני תורה ועבודה" הוא בחינה מתמדת של משמעות צמד הערכים "תורה ועבודה".

בימינו, איזון ושילוב בין "תורה" לבין "עבודה" הם איזון ושילוב בין מסורת לבין מודרנה, דבר המחייב להעניק לערכי המסורת פרשנות מתחדשת הנאמנה למורשת, ולשלוש פירושים פונדמנטליסטים ופשטניים. עולמה של התורה מורכב ממערכת איזונים עדינה, ופרשנות פשטנית או קיצונית זרה לה.

ראשוני תנועת "נאמני תורה ועבודה" ראו בתורת ישראל תורת חיים שעל עיקרה וערכיה ניתן להשתית חברה מודרנית בארץ ישראל. על כן, היעד המרכזי של החזון הדתי-ציוני הוא השתלבותו של הציבור הדתי בכל תחומי החיים והמעשה במדינת ישראל. בדורות האחרונים אנו עדים לכרום בשילוב שבין תורה ועבודה: מחד, מתחזקת המגמה המפרשת את הכתובים ומאמרי חז"ל בצורה פשטנית, ומתעצמת ההסתגרות וההקצנה "הדתית". בשם הדת גובר הזלזול בערכים אוניברסליים ובמוסר, ומאידך, גוברות מגמות של אינדיבידואליזם קיצוני ומתירנות וניכרת התרחקות מכל דבר שיש בו ריח של יהדות ומסורת. עמדות אלו חוסמות כל אפשרות של שילוב היהודי הדתי בחברה המודרנית, והן מאיימות על המרקם העדין של השותפות וההבנה ההדדית עם כלל האוכלוסייה במדינה.

מטרות התנועה:

- מימושה של תורת ישראל במדינת ישראל המודרנית.
- מעורבותו של הציבור הדתי-ציוני בכל תחומי החיים, ומחויבותו לשאת במכלול חובותיו הלאומיים, כמו השירות הצבאי והשירות הלאומי.
- שילוב לימוד התורה וההשכלה הכללית כדרך לעיצוב דמותו של היהודי הדתי המודרני.
- האישות זכאית למלוא ההתפתחות האינטלקטואלית, התרבותית, המקצועית והתורנית, ולמימושה בחברה.
- השתתת החברה על עקרונות הצדק היהודי המחייב צמצום פערים חברתיים, כלכליים והשכלתיים.

פעולות התנועה:

- הוצאה לאור של ספרים ופרסומים. ■ חוגי בית. ■ ימי עיון ושבתות עיון.
- דעות – רבעון.

חברות בתנועה לשנת תשס"א – תשס"ב (2001)

דמי חברות בתנועה 180 ש"ח גמלאים וחברי הקבה"ד 130 ש"ח

צעירים/ות 60 ש"ח מנוי שנתי על דעות בלבד 100 ש"ח. מחיר לחוברת 25 ש"ח.

את התשלום נא לשלוח למשרד התנועה: נאמני תורה ועבודה

קיבוץ עין צור ד.ג. שדה גת 79510. טל': 08-8505226, פקס: 08-8505227

כתובתנו באינטרנט: www.toravoda.org.il

דואר אלקטרוני: neemaney@toravoda.org.il

ניתן לשלוח המחאה בדואר או לשלם בכרטיס אשראי בטלפון,

בפקס או באינטרנט דרך אתר התנועה.